
ЯМВЛИХ
SERIA
HELLENICA
СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ
Том IV

ΤΟΜΟΣ Δ'

Αἱ ἐξηγήσεις



Ἐν Ἁγίᾳ Πετρουπόλει
2020

ЯМВЛИХ

СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ

Том IV

Толкования



Издательский проект «Квадривиум»
Санкт-Петербург
2020

УДК 091
ББК 87
Я54

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии и права СО РАН

Рецензенты *И. В. Берестов* (Новосибирск),
Н. П. Волкова (Москва)

Перевод с древнегреческого Е. В. *Афонасина, Р. В. Светлова,*
Л. И. Щеголевой

Составитель *Т. Г. Сидаш*

Я54 **Ямвлих. Собрание творений в 4 томах.** Т. 4. Толкования. — СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020. — 496 с.

ISBN 978-5-7164-1045-9

Ямвлих Халкидский (ок. 250 — ок. 325) одними исследователями считается учеником Порфирия и третьим большим философом неоплатонической школы, другими — последователем александрийских неопифагорейцев и перипатетиков, имеющим лишь внешнее отношение к школе Плотина.

В начале четвертого века он обосновал при святилище Аполлона в Дафне близ Антиохии лучшую философскую школу своего времени. Его творчество решающим образом повлияло на мировоззрение императора Юлиана и легло в основание афинской школы неоплатонизма, завершившей традицию античного философствования.

Настоящее собрание представляет собой первую в отечественной практике попытку свести в одном издании все сохранившиеся творения мыслителя.

Четвертый том составили сохранившиеся фрагменты комментариев Ямвлиха к Платону и Аристотелю, а также фрагменты различных произведений, не вошедшие в первые тома собрания.

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Начиная работу над настоящим собранием, мы даже не предполагали, что наш труд исчерпает все сохранившиеся до сегодняшнего дня труды мыслителя. Тем не менее, сейчас, выпуская в свет последний том, мы видим, что в наше издание не попали разве что единичные фрагменты.

Разумеется, не всё из того, что задумывалось и желалось нами в плане исследовательском, удалось осуществить и опубликовать сейчас. Сопроводительные материалы и могут, и должны быть со временем пополнены. Не обошлось без досадных промахов, самым крупным из которых является непроясненность, кто и что переводил в третьем томе (К. Наполи перевел *Протрептик* и *Теологумены*, а Т. Г. Сидаш — *О жизни Пифагора*)[1].

Издательство выражает благодарность спонсору проекта, пожелавшему остаться неизвестным. Без финансирования, обеспеченного этим неравнодушным человеком, издание не состоялось бы.

Т. Г. Сидаш

[1] Там же в Приложении 2 на с. 203 имеется досадный сбой греческого шрифта. Вместо нечитаемого набора символов следует читать: πυθαγορειου.



КОММЕНТАРИИ НА ДИАЛОГИ ПЛАТОНА



«Великий Ямвлих не единожды вынуждал многообразные наши мысли как бы собираться в одном и том же центре, делать этим центром саму окружность и приближаться к объединеному и умопостигаемому тем образом, каким это им и следует делать: то есть стремиться к единому и великому умозрению, нерасторжимому и умопостигаемому».

Дамаский Диадох.
«О первых началах», 105

ЯМВЛИХ — КОММЕНТАТОР

Комментарии Ямвлиха, написанные им на самые разнообразные античные тексты, утрачены; мы даже не можем установить полный список всех трактатов, которые комментировал наш философ. Тем не менее мы знаем, что он толковал:

Из пифагорейских текстов — *«Золотые стихи»*.

Из Аристотеля — *«Категории», «Об истолковании», «Первую Аналитику», «О небе», «О душе», «Метафизику»* (вероятно, отдельные книги из нее).

Из Платона — *«Алкивиад I», «Федон», «Софист», «Федр», «Филеб», «Тимей», «Парменид»*.

Таким образом, мы видим, что отсутствует целый ряд диалогов, освоение которых Ямвлих считал обязательным, а именно: «Горгий», «Теэтет», «Политик», «Пир». Пожалуй, лишь по поводу «Кратила» можно сказать, что возможное указание на комментарии Ямвлиха к этому тексту содержится у Прокла в его собственном «Комментарии на “Кратил”» (56,13). Здесь Прокл говорит, что Ямвлих и Амелий придерживались различных точек зрения на происхождение имени титанов. Амелий считал, что это имя указывает на «нечто атомарное», Ямвлих же — на «чрезвычайное напряжение сил». Трудно сказать, действительно ли эта этимология Ямвлиха взята Проклом из его комментария или же она присутствовала в какой-либо иной работе, например, в «О богах».

Тем не менее мы убеждены, что Ямвлих писал комментарии и к перечисленным диалогам.

Русскоязычному читателю Ямвлих известен в основном как автор философско-эзотерических сочинений, чему немало способствовала в последнее десятилетие публикация таких его трактатов, как «О египетских мистериях», «О жизни Пифагоровой» и «Теологумены арифметики». Можно сказать, что и широкие круги образованной публики на Западе знают Ямвлиха с этой же стороны. Между тем он оказал более значительное влияние на позднеантичных авторов не как эзотерик, а как метафизик. По иронии судьбы именно метафизические трактаты, основу которых составляли комментарии, до нас не дошли. Публикация настоящих фрагментов, как и других текстов, входящих в настоящий четырехтомник, — первая

попытка (в отечественной культуре) увидеть лик Ямвлиха-метафизика.

Западная наука уделяла значительно большее внимание Ямвлиху как философу-теоретику. Начиная с работы J. Legrand – Jamblique le Neoplatonicien. Louvain, 1925 – интерес к Халкидскому философу остается достаточно высоким. Из сравнительно последних работ отметим труд B. D. Larsen – Jamblique de Chaicis. 1–2, Aarhus, 1972, – где содержится ряд фрагментов из комментариев Ямвлиха. Основой для подготовки этого раздала собрания творений Ямвлиха послужило издание Диллона: «Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentarium iragmenta» (первое издание – 1972 г., новое издание – 2009 г.), дополненное нами несколькими фрагментами из Дамаския Диадоха, которые также можно атрибутировать как относящиеся к его комментариям на Платона. В 2000 году мы издали первую версию этих переводов[1], которая для настоящей публикации была отредактирована.

Учение Ямвлиха было не просто продолжением реформирования платонизма, начало которому положено Нумением, Аммонием и Плотином, но оспариванием многих тезисов последнего (как и концепций Порфирия). Поэтому Ямвлих и его школа – вполне самостоятельное явление, которое требует самостоятельного же рассмотрения.

Первейшей и необычайно важной новацией Ямвлиха считалась идея «симфонии диалогов» Платона. Эту идею можно понять как стремление доказать, что тексты основателя Академии совершенно не противоречат друг другу (а как может быть иначе, если текст Платона богодухновенен?) и в каждом из них в своеобразной форме представлена вся «вечная мудрость».

Далее, Ямвлих выделил из свода платоновских текстов 12 диалогов, упомянутых нами выше (при перечислении

[1] Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона / Перевод, вступление, комментарии Р. Светлова. СПб. Алетейя, 2000.

написанных им комментариев)[2]. Десять первых должны были служить предварительному ознакомлению с платоновской философией: это диалоги «Алкивиад I», «Горгий», «Федон», «Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Пир», «Федр», «Филеб». При этом они разделялись согласно особенностям своего предмета: «Алкивиад I» являлся вводным (в нем разбиралось понимание философии как самопознания), «Горгий» и «Федон» были посвящены этике, «Кратил» и «Теэтет» логике, «Софист» и «Политик» физике, «Пир», «Федр», «Филеб» — теологии[3].

К перечисленным диалогам добавлялись — как наиболее сложные и требующие значительной подготовки — «физический» диалог «Тимей» и «теологический» — «Парменид».

Не следует относить все это исключительно на счет естественного для любой школы стремления определить канон базовых текстов. Идея особого порядка чтения диалогов, помноженная на концепцию «симфонии», вызвана господствовавшим уже два или три столетия символическим восприятием реальности (в том числе — реальности текста). Поскольку текст Платона утратил в восприятии его последователей характер «памятки» (а именно как «памятку» о живом опыте занятия философией его расценивал сам Платон — см. «Федр»), он обрел многоплановость и стал прочитываться на различных уровнях: и как описание буквально

---

[2] Как говорится в анонимных «Пролегоменах к Платоновской философии» (10): «Всего, по словам божественного Ямвлиха, который и создал эту теорию, есть двенадцать диалогов, дважды связанных друг с другом. [Во-первых,] посвященные физике, а также теологии; к тому же [во-вторых] десять находятся в ладу с двумя, а именно — с "Тимеем" и "Парменидом", ибо "Тимей" посвящен всем физическим проблемам, "Парменид" же — теологическим».

[3] Такое разделение по предметам восходит к раннеэллинистическому членению философии на этику, логику (или канонику) и физику (внутри которой выделялась теология). Это членение впервые мы встречаем у стоиков и эпикурейцев (хотя, возможно, его родоначальником являлся Ксенократ). Важно отметить, что оно не зависит от аристотелевской системы наук.

имевших место событий, и как сообщение неких метафизических и религиозных истин, и как сама божественная теургия.

Текст Платона перерождает душу и творит космос. Поскольку в нем можно обнаружить всю целокупность истины, диалог соотносится не только с другими диалогами[4], но и с самим универсумом. В этом можно увидеть суть символизма Ямвлиха: все содержится во всем, — но особенным образом.

Нужно признать, что при таком осмыслении текстов Платона — несмотря на подчеркнутое внимание ко всем оттенкам их языка и аргументации, — смыслы, «вычитываемые» экзегетом, в первую очередь зависят от интуиции и вкуса самого толкователя. Впрочем, Ямвлих и был весьма решительным экзегетом, без тени сомнения сопрягавшим текст Платона со своими концепциями.

Вполне возможно, Ямвлих сыграл решающую роль и в оформлении позднеплатонического комментария как жанра — разделяя текст на смысловые фрагменты, выделяя в них проблемы (апории), давая различные способы их решения, ссылаясь на предшественников, дополняя аргументы в пользу своей позиции ссылками на «Халдейские оракулы» и «Орфику», а также указаниями на какие-то моменты теургического опыта.

Источниками фрагментов послужили сочинения авторов, живших в IV–VI вв.: Прокла (Комментарии на «Алкивиад I», Комментарии на «Тимей», Комментарии на «Парменид», «Платоновская геология»), Дамаския (Комментарии на «Филеб», «О первых началах...»), Гермия (Комментарии на «Федр»), Олимпиодора (Комментарии на «Алкивиад I», Комментарии на «Федон»), Симпликия (Комментарии на «Физику», Комментарии на «О душе»), К тому же для уяснения контекста сообщаемых там учений мы использовали

---

[4] См. об этом подразделении ниже, во фрагментах из комментария на «Алкивиад I».

еще целый ряд источников, где излагаются воззрения Ямвлиха из других его трактатов (Комментарий Прокла на «Государство», «Эклоги» Стобея, сочинения Юлиана и т. д.).

* * *

При цитировании отрывков из Платона, которые комментируют наши источники (и комментировал Ямвлих), мы ориентировались на последнее издание корпуса сочинений основателя Академии (М., 1989–1994). Однако – как это заметит читатель – многие из диалогов Платона переводились в указанном издании не по тем рукописным традициям, которыми пользовались неоплатоники (наиболее явный пример тому – «Тимей»), Поэтому в ряде случаев мы даем собственные переводы текста Платона, стараясь сделать их более буквальными, – что позволяет лучше понять различные оттенки аргументации античных комментаторов.

Некоторые из примечаний к публикуемым фрагментам «разрослись» до размеров небольших статей. Они помещены сразу после соответствующего фрагмента и отделены от него сплошной линией.

Р. В. Светлов

КОММЕНТАРИИ НА «АЛКИВИАД I»

Фрагмент 1
Прокл. «Комментарий на "Алкивиад I"». 11. 12

«И мне представляется, что по этой самой причине божественный Ямвлих и предоставил ему первенство в строе десяти диалогов, в которых, как он полагал, заключается вся философия Платона[5], — ведь здесь, словно в семени, собран весь дальнейший ее путь».

Поскольку Ямвлих наверняка начинал все свои комментарии с установления *предмета* диалога, можно предположить, что таковое вступление имелось и в комментарии на «Алкивиад I». Проклова фраза «мне представляется, что по этой-то причине...» может быть риторическим оборотом, за которым скрыто Ямвлихово обоснование. Вероятно, оно базировалось на двух очевидных пунктах:

1. Античная философия началась со знаменитой дельфийской максимы: «Познай самого себя!» Но именно этот призыв является центральным и для комментируемого диалога. Именно к познанию самого себя призывает Алкивиада Сократ: «Можем ли мы знать, какое искусство нас улучшает, если мы не знаем самих себя?..» (см. 128е и далее). Следовательно, небезосновательным будет предположить, что здесь мы имеем дело как раз с началом философии по Платону.

2. Как раз перед тем как упомянуть Ямвлиха, Прокл приводит следующее рассуждение, вполне сопоставимое с разделением Ямвлихом платоновских диалогов на этические, логические, физические и теологические:

---

[5] О порядке диалогов, включенных в число неоплатонической «десятерицы», а также об истории создания этого порядка — см. во вступительной статье к фрагментам.

«Согласно всем философам, этот диалог является первым, ибо его предмет — знание себя. Поэтому в нем присутствуют многие логические учения... многие этические, очищающие нас... многие физические... и о самих богах [то есть теологические] — чтобы, благодаря открытию первого обращения нас к самим себе, в образе подобного диалога вся философия была бы охвачена общим, единым и целостным очерком».

Все это вполне соотносимо со свойственными Ямвлиху принципами аргументации, которые основывались на началах «гомеомерности сущего» (то есть подобия всего всему — в данном случае подобия диалога «Алкивиад I» целокупной платоновской философии) и своего рода «преморфизма» (то есть присутствия в начальном пункте всего, что последует далее).

В своем комментарии на данный диалог Прокл добавляет следующие суждения о его многоплановом и готовящем к основным проблемам платоновской метафизики характере: поскольку существуют многие чины сущего и блага, которые простираются от богов до людей, необходимо выяснить, к какому из них принадлежат люди. А именно: к неделимым и вечным чистым умам, к делимым и подвластным времени телам или же к промежуточному классу — душам? (Нужно отметить, что стремление указать на наличие промежуточных классов может быть расценено как стратегия, инспирированная Ямвлихом.) Далее, во время диалога происходит своеобразная смена способов обращения Сократа к Алкивиаду. Здесь есть и увещевание, и разубеждение, и восхваление, и порицание, и т. д. И все это — для того, чтобы мы очистились от неистинных мнений, обратившись к подлинной своей природе (то есть диалог имеет и очистительный характер — подобно тому как посвящаемые в мистерии должны пройти разнообразные очищения, должен очиститься и человек, приобщающийся к философии) (Ibid 4.3-9.15).

Фрагмент 2
Прокл. «Комментарий на "Алкивиад I"». 13. 17

«Такой способ разделения диалога мне кажется самым совершенным из всего, что установил философ Ямвлих. Он основан на самом существе обсуждаемых вопросов и собирает в трех главах все содержание этого сочинения; с тем же способом связано разделение [диалога] согласно силлогизмам и правилам, ведающим искусствами речи[6]. Ибо всякий раз то, что вторично и является лишь инструментом, должно быть связано с тем, что первично и превосходнейше, и изложено таким образом, чтобы сделать эту связь очевидной.

Отчего же мы тогда говорим, что этот диалог разделен на эти связанные друг с другом важнейшие части? Не потому ли, что цель диалога состоит в раскрытии сущности человека и обращении каждого из нас к самому себе, в оберегании от воздействия того, что вне нас, и от чуждых нам дел; и так как это с необходимостью случается, когда мы очищаем наш ум от вещей, препятствующих тому и мешающих обращению к себе, и когда мы обуздываем наше неразумное начало и призываем его к совершенству, достигаемому им, когда оно действует в согласии с разумом, — и тогда первой появляется та часть, которая устраняет пренебрежение разумением и избавляет посредством обильного разнообразия силлогизмов от всех тех препятствий к знанию, которые являются результатом нашего рождения, вторая часть имеет отношение к тому разделу диалога, где доказывается, что нам не следует пребывать в покое, довольствуясь природными благами, дарованными нам, и пренебрегать теми

[6] Три части настоящего диалога — это: 106c-119a; 119a—124a; 124a-134d. Олимпиодор в своем комментарии описывает данные главы следующим образом. Первая часть использует различные силлогизмы, которые уничтожают препятствия для разума, ставшие результатом его рождения в теле. Вторая часть — та, где Сократ убеждает Алкивиада не довольствоваться природными задатками, но развивать их. Третья вводит в саму суть диалога — майевтическое открытие нашей подлинной природы и выяснения путей, ведущих к ней.

занятиями, что ведут нашу добродетель к совершенству, третья же, следующая далее, — это та, которая предоставляет нам напоминание о нашей истинной сущности и дарует правильный способ заботы о ее достижении, и становится высшим выражением всего рассуждения?»

Темы заботы о себе и познания себя, памяти и обращения к себе являются стержневыми для платонизма — недаром в наше время к «Алкивиаду I» опять оказалось привлечено внимание, особенно благодаря трудам М. Фуко. Но мы хотели бы указать не на важность этого текста в плане истории субъективности. Обратим внимание что Ямвлих, а вслед за ним Прокл и Олимпиодор рассматривают «Алкивиад I» как педагогический инструмент перестройки сознания человека, читающего его. Силлогизмы первой части, побуждения и напоминания второй и третьей являются частями единой практики, где текст занимает центральное место.

Фрагмент 3
Прокл. «Комментарий на "Алкивиад I"». 25. 19

На 103а: «О, сын Клиния! Думаю я, ты удивляешься, что я, став первым твоим поклонником, остаюсь им и ныне, когда другие отвернулись от тебя...»

«Далее мы утверждаем, что данный способ наиболее подходит для рассуждений о любви, как отмечал божественный Ямвлих, ибо метод призывания[7] отцовского имени показывает мужской[8] момент истинной любви и ее пробужденность от материи, и ее способность к действию».

---

[7] Здесь под призыванием подразумевается, конечно, не просто упоминание имени отца (в данном случае отца Алкивиада), но теургический праксис, который был предметом рассмотрения в трактате «О египетских мистериях». Вообще данный фрагмент обнаруживает параллели именно с этим сочинением Халкидского философа и имеет определенный теургический оттенок.

[8] Ямвлих отсылает нас к упорядочивающей и возвращающей силе мужского начала, которое, в отличие от женского, не разделяет и не рассеивает сущее.

Фрагмент 4
Прокл. «Комментарий на "Алкивиад I"». 84. 1

На 103а: «Причина тому была не человеческого, но демонического свойства; позже ты будешь в состоянии оценить ее силу».

«Следующее, что необходимо обсудить, заключается вот в чем: что может иметь в виду Сократ, когда говорит, что не само демоническое будет позже известно юношам, но его сила? Ведь он произносит; "позже ты будешь в состоянии оценить ее силу". Первое, что следует отметить — как это, конечно, делал еще божественный Ямвлих, — то, что наличное бытие демонов и всего, что превосходит нас, понять необычайно сложно, [особенно тем,] кто не очистил совершенно свой душевный ум[9]; точно так же не каждый человек с легкостью увидит сущность души (Тимей — единственный, кто дал полное откровение по поводу этого предмета; ведь в "Федре" Сократ говорит, что то, чем является душа, "требует божественного и пространного объяснения"[10]), но представить и сделать ясным их силы достаточно легко. Мы воспринимаем их благодаря их энергии, непосредственной матерью которой является сила, ибо сила — среднее между сущностью и энергией, проявляющееся из сущности и [в то же время] порождающее энергию».

Мы имеем дело с типичным неоплатоническим разделением сущности, силы и энергии. Понятия, формировавшиеся, возможно, еще в Древней Академии и «закрепленные» творчеством Аристотеля, в зрелом неоплатонизме преображаются. Впрочем, отметим, что данную триаду в

[9] Поскольку речь идет о душевном уме, нужно подразумевать и нравственное очищение, и борьбу с неразумными началами, и какие-то психофизические упражнения. Сюда же надо добавить теургические ритуалы. «Душевный ум», возможно, является развитием образа «очей души» из «Государства» (см. 533d).

[10] См. *Tim.* 35a-b, *Phaedr.* 246a.

интерпретации, близкой неоплатоникам, можно обнаружить уже в «Халдейских Оракулах» и у Тертуллиана, который в 14-й главе сочинения «О душе» различает природу души, ее силы и действия. Можно предположить, что речь идет о школьном определении, выразившем восприятие Аристотеля средними платониками. Сущность, сила и энергия отныне — не некие модусы бытия, но последовательность его экспликации. Гносеологический и онтологический моменты объединены в своеобразном порядке проявленности сущего. Нечто выступает в нашем восприятии как: 1) некоторый факт наличия, присутствия — то, что «в-себе», но не «для-другого». Это и есть сущность, наличествующая исключительно в себе, подвластная лишь себе и превосходящая знание (хотя и относящаяся к умопостигаемому — как граница предметной области знания); 2) сила — «выхождение» сущности, ее отношение к другому, ее творческая мощь и жизнь в онтологическом смысле этого слова: 3) энергия — действительность, данность сущности таковой, как она есть. Энергия — пребывание сущности для-другого, ее познаваемость (пожалуй, в самом широком смысле данного слова — как воспринимаемость). Одновременно эта триада является и порядком пребывания вещи для нас, и последовательностью ее существования (в-себе — в-отношении — для другого). Можно задаться несколько «скандальным» вопросом: поскольку неоплатоники были убеждены, что они используют аристотелевские понятия адекватным образом, не должны ли мы пересмотреть современное отношение к аристотелевским концепциям?

Мы видим, что разделение сущности, силы, энергии переносится и на демонов (а также на прочие душевные и пневматические сущности). Что касается души, то Ямвлих, например, следует подобному порядку ее описания в трактате «О душе», где вначале идет речь о сущности души, затем — о ее силах и, наконец, — о действиях. Это трехчастное деление может быть, правда, выведено из второй книги ари-

стотелевского сочинения «О душе» (главы 2–4), но Ямвлих (например, в трактате «О египетских мистериях») использует ее для описания не только души, но и всех пневматических сущностей — вплоть до богов.

Схожее трехчастное разделение использует и Гермий. Например, в комментариях на «Федр» утверждение Платона «всецелая душа бессмертна» (*Phaedr.* 245c) служит для него толчком для рассуждений о сущности души, слова «итак, о бессмертии души...» (*Phaedr.* 246a) — для рассуждений о ее силах, фраза же «попробуем сказать и о том, как произошло название смертного и бессмертного» — для речи об энергии души (см. 129, 18 и далее).

Общая логика рассуждений в данном фрагменте может быть выражена следующим образом. Сущность демонов — как божественных существ — нам не дана, однако мы можем судить об их силе по их энергии. Не имеем ли мы здесь принцип, кардинально отличающийся от принципа «аналогии сущего», то есть познания Творца по аналогии с сотворенным? Если мы разделяем точку зрения познания по аналогии, с которой можно встретиться в творениях ряда отцов Церкви и в западной схоластике (впрочем, и в стоической теологии!), то Ямвлих расценил бы наши воззрения как ошибочные, ибо познание по аналогии — это познание силы (того, что способно совершить некоторое действие), а не сущности.

Фрагмент 5
Прокл. «Комментарий на "Алкивиад I"». 88. 10

На 103a-b: «Теперь же, когда нет противодействия[11]*, я пришел к тебе; я имею благую надежду, что противодействия больше не будет».*

«Теперь, поскольку все ответы такого рода очевидно ошибочны и легко могут быть опровергнуты, мы доказываем,

[11] Даймоний долгое время запрещал Сократу приближаться к Алкивиаду.

следуя и божественному Ямвлиху, и нашему собственному учителю[12], что, дабы преодолеть настоящую апорию, в особенности нужно учитывать три следующих пункта: во-первых, дозволение демона-хранителя[13] на обращение [Сократа к Алкивиаду]; во-вторых, надлежащий характер[14] как прошлого пылкого помысла Сократа об Алкивиаде, так и нынешнего обращения к нему; в-третьих, польза для юноши. Ведь нужно показать тому, какова польза от этого общения; будет недостаточно, если он просто не станет хуже [от этой встречи]. Ибо подобным результатом — не стать хуже — он может удовлетвориться от общения с каким-нибудь селянином, но, несомненно, доброму человеку приличествовало бы делать того, кто общается с ним, лучше.

То, что молодой человек стал лучше, хотя начинал он этот процесс с состояния, которое было совсем не столь хорошо, становится ясно из платоновского “Пира”, где Алкивиад, хотя и хмельной, представлен восхищающимся действенностью “рассуждений в философии”, которые завладевают душами, имеющими к тому природные задатки, “более свирепо, чем ехидна”. [Представлен Алкивиад и] клянущимся, что он порицает себя и свое поведение всякий раз, когда слышит беседующего Сократа, и необычайно удивляющимся “внутренним изваяниям”[15] сократовских добродетелей, которые заслуживают уважения и почтения, — но при этом [Алкивиад] считает себя никуда не годным по причине состояния своей души. Получив от Сократа помощь во

[12] То есть Сириану.

[13] «Демон-хранитель» — имеется в виду демон Сократа. Ямвлих убежден, что это тот демон, который «курирует» весь круг жизней Сократа, являясь судьбой в широком семантическом аспекте этого слова.

[14] «Надлежащее» является одним из центральных понятий стоической этики. В определении Стобея (см. «Эклоги», II. 7. 8): надлежащее — «сообразность в жизни, действие, имеющее убедительное основание» (перев. А. А Столярова).

[15] См.: *Пир*, 218а-222а.

всех этих отношениях, он, думаю я, добился немалого в деле совершенствования достоинств своей природы. Ведь если и было им совершено что-либо неправедное, то давайте считать виновным в том незавершенность и неполное достижение в его жизни состояния совершенства. Ибо мы не утверждаем, что общение с Сократом превратило Алкивиада в достойного гражданина, но мы утверждаем, что он получил от этого общения пользу. Даже если в нынешней жизни от этой встречи ничего доброго для Алкивиада не произошло[16], однако это в любом случае создает возможности для использования в будущем. Возможно, воспитанный под влиянием дурной формы правления, он был не в состоянии извлечь всю пользу из этой беседы, — ведь имелось много сил, тянувших его на другой путь.[17] Однако один раз он погасил-таки своевольные порывы своей души и достиг в себе освобождения от злых устремлений: начав на досуге эту беседу, он увидел разницу между своей собственной жизнью и встречей философов. Сходным образом Сократ заметил в "Государстве" по поводу Фрасимаха: "хотя пока мне не удалось убедить его, ему будет принесена польза в будущей жизни..."[18]

Не следует удивляться тому, что демон-хранитель, заботящийся о всем круге душ, дал Сократу разрешение на встречу. Так же, как нам не следует считать, что наказание, которое налагают демоны, касается только одной-единственной жизни, — ведь ему должно быть наложенным на весь круг времен, — мы должны полагать, что и польза,

[16] Имеются в виду события, последовавшие вскоре после встречи, описанной в «Пире», — святотатство Алкивиада перед началом Сицилийской экспедиции и его бегство к лакедемонянам.

[17] Плутарх пишет в жизнеописании Алкивиада (VI): «Сократ держал своего возлюбленного за уши, оставляя соперникам немало удобных для захвата мест, которые ему самому недоступны. — чрево, срам, глотку...»

[18] См.: *Государство*, 498d.

принесенная нам демонами и их слугами, относится к все-целому результату этого круга[19]. Наши повелители не принадлежат к тем, кто наблюдает за нами лишь краткое время[20], подобно тому как лишь краткое время нас видят люди, но, поскольку они видят все наши жизни и наши целостные циклы, они целенаправленно делают для нас столь многое, что большинству это кажется несозвучным одной лишь жизни, и потому они недоумевают, не совершены ли эти дары просто по благосклонности демона.

Далее, при обращении к этому предмету исследования мы должны рассмотреть, как демоны и дельные люди действуют благодаря самим себе и как они действуют по причине имеющегося в них блага, и действуют ли, когда они действуют, ради цели, каковую те и другие ставят во главе своих жизней. Эти демоны щедро предлагают благие дары; а дельные люди страстно желают извлечь пользу из встречи. Как Солнце испускает свой свет не частями, но для всех, кто может воспринять его и участвовать в нем (и все вещи участвуют в Солнце, или, во всяком случае, то, что не участвует, исключено из участия по причине его собственной слабости[21]), так же и поскольку благие демоны и подобные им люди всегда даруют блага, недостаток склонности к их получению вызван в других неполнотой их собственной

[19] Идея внутренней взаимосвязи событий цикла наших жизней (очевидно вписывающаяся в общий закон нисхождения и восхождения душ) типологически схожа с идеей кармы, хотя воспитание, наказание, благодеяния со стороны демонов приближают ее скорее к трагической идее «древней вины» периода ранней классики — только осмысленной сквозь призму мистических и метафизических установок.

[20] Ямвлих (и Прокл) имеет в виду, что, во-первых, люди видят лишь настоящую жизнь своих современников, демоны же наблюдают за ними в продолжение всех их жизней, во-вторых, что мы видим лишь «здесь и сейчас», в то время как демоны обладают знанием сразу всего будущего и прошлого.

[21] Данная концепция благодати, равным образом изливающейся на всех, акцентирует внимание на способности «реципиента» к восприятию благодати.

пригодности к этому. Даже если демон предвидел, что этот молодой человек не будет переубежден, все же, зная о выгоде, которая воспоследует для него, он направил к нему Сократа — тем, что не всегда удерживал того от общения с Алкивиадом[22]. И в дальнейшем демон помогал последнему, но тот по собственному произволению отверг его помощь. Ибо Пифийский бог[23], который предупреждал Лая "не высеивать в борозды его детей вопреки воле богов"[24], так же несомненно знал, что Лай не подчинится ему, но, поскольку был благ, предлагал тому лучший выбор — и невзгоды окружили Лая не по причине его неведения.

Таким образом, Сократ совершил то, что и надлежало ему сделать; ибо все действия достойных людей направлены на это. И если он действовал должным и божественным образом, то он достиг своей цели, даже если внешний результат его деятельности не обрел возможного совершенства.

(Таковы мнения по поводу разрешения возникающих апорий комментаторов, находящихся, как мне представляется, в созвучии с Платоном и с самим положением дел.)»

Фрагмент 6
Прокл. «Комментарий на "Алкивиад I"». 126. 12

На 104с—сi: «Но быть может, тебе невдомек, Сократ, что ты лишь чуточку меня упредил: я ведь еще раньше предполагал подойти к тебе и спросить, что тебе от меня надо и чего ради ты тревожишь меня, преследуя меня на каждом шагу. Ведь и в самом деле я дивлюсь, какое у тебя ко мне дело, и с величайшей охотой получил бы ответ на этот вопрос».

---

[22] В диалоге «Алкивиад I» Сократ говорит, что вплоть до настоящего момента демон не позволял ему общаться с Алкивиадом. Как мы знаем из «Пира» и жизнеописаний Алкивиада, после этого разговора они общались уже регулярно

[23] То есть Аполлон Дельфийский

[24] Имеется в виду Лай, царь Фив, отец Эдипа.

«Слова “ты тревожишь меня” используются не в том же смысле, как слова “они были для тебя помехой”, произнесенные чуть ранее; но, как говорит божественный Ямвлих, они имеют тот же самый смысл, что и слова: “Ты приводил меня в затруднение, когда я размышлял над причиной и целью твоего молчания и этого всегдашнего обычая следовать за мной”. Ибо, на самом деле, поистине затруднение (апория) заключается в природе оков души, претерпевающей это, в препятствии для ее деятельности и, так сказать, в истоке ее хлопот».

Фрагмент 7
Олимпиодор. «Комментарий на "Алкивиад I"». 59. 22

На 106а: «Но если бы я и действительно питал подобные замыслы, как при твоей помощи я буду способен совершить их и отчего они не свершатся без тебя? Объяснишь ли ты мне это?»

«“Как при твоей помощи я буду способен?..” Здесь философ Ямвлих обнаруживает следующее затруднение: Алкивиад описан в данном месте таким образом, как будто он своим совершенством превосходит Сократа. Ведь сказал же он Сократу: “Как при твоей помощи...” — а это является указанием на инструментальную причину, тогда как Сократ произнес: “При помощи бога”, что скорее указывает на творческую причину, и связал себя с богом, в то время как Алкивиад использовал слова “как при твоей помощи...”, как если бы Сократ был лишь орудием бога[25].

Он прекраснейшим образом разрешает эту апорию, сообщая, что Платон рассказывает в другом месте о помощи более совершенных душ богу в надзоре и устроении [сущего], в то время как о менее совершенных говорится, что

[25] Достаточно соблазнительно рассмотреть это место в контексте двойственного смысла аристотелевской «причины движения»: в контексте сущностей, возникающих «в соответствии с природой», она исполняет функции причины творческой, в контексте того, что происходит на свет «в соответствии с искусством», — причины инструментальной.

они являются инструментами и используются богом как инструменты[26]. И не только менее совершенные [выступают инструментами бога], но порой и злые души, например — души убийц, с целью наложения приличествующего наказания на тех, кто заслужил это[27]. К тому же Сократ использует слова “с помощью бога”, надеясь на силы более совершенные, чем он, в то время как Алкивиад, надеющийся на менее совершенное, говорит: “при твоей помощи”, добавив “и без тебя”, — то есть слова, приличествующие материи».

Фрагмент 8

Олимпиодор. «Комментарий на “Алкивиад I”». 110. 13

На 115а: «СОКРАТ: Скажи мне: ты утверждаешь, что из справедливого одно полезно, другое же — нет?

АЛКИВИАД: Да.

СОКРАТ: Но как же это? Значит, одни справедливые вещи прекрасны, другие же — нет?

АЛКИВИАД: Что ты имеешь в виду?

СОКРАТ: Я спрашиваю тебя, видел ли ты когда-нибудь человека, совершающего безобразные, но справедливые поступки?

АЛКИВИАД: Нет, не видел.

СОКРАТ: Наоборот, все справедливое было одновременно прекрасным?

АЛКИВИАД: Да».

[26] См.: *Федр,* 246 b-c. В рассуждениях Ямвлиха, на наш взгляд, подчеркивается двойственная роль посредника, вызванная гностическим в целом пониманием общения с божественным чином. В этом общении главными персонами являются податель и получатель благ, посредник же играет вторичную роль. Судя по всему, реальный Сократ не претендовал на то, что является чем-то помимо инструментальной причины (вспомним его концепцию майевтики), однако неоплатоники стремились придать ему более высокий статус.

[27] Это подчеркивание тотальной пронизанности всего происходящего Промыслом бога на наш взгляд созвучно уже не стоической идее Промысла, но христианской культуре.

«Но божественный Ямвлих не разделяет высшие начала от низшего по большей степени распространения их воздействия. (Ибо, согласно ему, все эти начала простираются вниз вплоть до материи: ведь догмат и заключается в утверждении, что безотносительно к тому, с какого начала развивается деятельность, она не прекратится, пока не достигнет низшего чина. Ибо даже если действие [высшего] сильнее, тот факт, что высшее более удалено, создает противодействие, ослабляющее его.) Но он различает их по тому[28] [признаку], что влияние высших начал более острое, более сильно ощутимое. Ибо мы поспешаем к бытию более, чем к жизни, и к жизни скорее, чем к мышлению».

Мы видим, что Олимпиодор противопоставляет позиции Ямвлиха и Прокла. Суммировать их можно следующим образом:

ЯМВЛИХ:

— Единое воздействует на *ум, душу, живые существа, неживые существа, материю.*

— Ум воздействует на *душу, живые существа, неживые существа, материю.*

— Душа воздействует на *живые существа, неживые существа, материю.*

— Живые существа воздействуют на *неживые существа, материю.*

— Неживые существа каким-то образом воздействуют на *материю.*

ПРОКЛ:

— Единое охватывает *все* и воздействует на *все* — вплоть до материи.

— Ум охватывает все и воздействует на *все, кроме единого* и *материи.*

— Душа охватывает только *живые существа.*

---

[28] Следовательно, на уровне материи деятельность ума имеет тот же эффект, что и деятельность души.

Как видим, у Прокла воздействие различных начал имеет своего рода симметричный характер, причем осью симметрии выступает граница между *душой* и *живыми существами*. По Ямвлиху же, у чинов бытия нет собственных «доменов» воздействия в низшем; они различаются лишь тонусом их деятельности.

Для иллюстрации позиции Прокла можно привести его фрагмент из его «Первооснов теологии» (57): «И то, что душа дает вторичному, в большей степени дает ум. И когда душа уже более не действует, ум излучает свои дары тому, чему не отдала себя душа. Ведь и неодушевленное, поскольку оно причастно форме, причастно уму и его творчеству».

Что касается последней фразы данного фрагмента, то мы не будем вдаться в проблему взаимоотношения чинов триады бытие—жизнь—ум в данном случае, ибо она лишь усложнила бы понимание фрагмента. Ямвлих использует ее в качестве примера — и не более того.

В соответственном месте собственного комментария на «Алкивиад I» (109–110) Прокл обсуждает отношение между полезным, прекрасным и справедливым. Он утверждает, что полезное связано с благом, прекрасное — с умом и справедливое — с душой. Причем прекрасное является также полезным, а справедливое — и прекрасным, и полезным. Но не в обратном порядке! Полезное превыше прекрасного и справедливого. Действительно, к нему мы стремимся прежде того и другого. Как заметил Дж. Диллон, получается замечательная параллель с рассуждением Ямвлиха.

КОММЕНТАРИЙ НА «ФЕДОН»

Фрагмент 1
Олимпиодор. «Комментарий на "Федон"». 57. 1

На 70с: «Есть некое древнее учение, уже вспоминавшееся нами, что души, пришедшие отсюда, находятся там [в Аиде] и снова возвращаются сюда, возникая из умерших».

«Во-первых, целью настоящего доказательства является не демонстрация того, что душа бессмертна, но, скорее[29], что она продолжает существовать [некоторое] время после отделения от тела, в то время как Ямвлих думает, что каждое доказательство обосновывает бессмертие души[30]. Ибо он делает эти высказывания вдохновенным образом, по своему обычаю — как бы с некой наблюдательной башни, но они не соответствуют написанному [Платоном]».[31]

Фрагмент 2
Олимпиодор. «Комментарий на "Федон"». 60. 11

На 70d: «Рассмотри это рассуждение не только по отношению к человеку...»

[29] Неоплатоники выделяли в «Федоне» пять доказательств бессмертия души. Первое — от взаимоперехода противоположностей (69е — 72е), второе — от знания как припоминания (72е — 78b), третье — от неделимости души как субстанции (78b — 84b), четвертое — от концепции души как гармонии тела (84с — 86d — хотя кажется, что Сократ выдвигает против этого аргумента возражения); наконец, пятый — от сущности души как причины жизни (102а — 107а).

[30] Ямвлих убежден, что все доказательства «Федона» доказывают. бессмертие души. То же самое полагал и Плотин (см.: *Эннеады*, IV. 7. 9–12). Новая оценка этих доказательств — согласно которой каждое из них имеет собственный предмет — начинается, по всей видимости, с Сириана.

[31] Вдохновенный стиль Ямвлиха очень хорошо характеризуется последним предложением Олимпиодора. Его возвышенность подчеркивал и Прокл, говоривший: «Божественный Ямвлих занят обсуждением того, что над небесами, радея о самом невидимом...» (ср. также фр. 54 из *Комментария к «Тимею»*),

«Некоторые, введенные в заблуждение данной фразой, поверили, что Платон все души считал бессмертными. Взгляни, что он говорит: “Рассмотри это рассуждение не только по отношению к человеку, но и по отношению к неразумным существам и растениям”, как если бы он намеревался утверждать, что неразумные и растительные души бессмертны. И они придумали следующее: всякая душа, являясь хорегом жизни, не принимает смерть. Ибо ничто не примет противоположности тому, для чего является причиной; например, огонь является причиной для тепла и не привносит холод — потому что, как говорит Ямвлих, то, что привносит нечто в другое, не привносит это в себя: то, что является хорегом тепла, не привносит тепло в себя»[32].

Из контекста фрагмента можно предположить, что Олимпиодор считал Ямвлиха принадлежащим к числу тех, кто ошибочно полагал всю душу бессмертной и был «введен в заблуждение» фразой Платона.

На самом деле представления Ямвлиха о бессмертии души были более сложными, что мы увидим, например, во фрагменте 82 из его комментариев к «Тимею». Впрочем, в древности его не раз причисляли к тем философам, что полагали неразумное начало в душе бессмертным, объединяя с Ксенократом, Спевсиппом и Плутархом Афинским.

---

[32] Ямвлих убежден, что не только противоположности отталкивают друг друга (как это утверждается в последнем доказательстве бессмертия души), но даже то качество, «хорегом» которого выступила данная *противоположность, не привходит в последнюю.* Качество, приписываемое нами сущности, не есть сама сущность. Качество огня — это качество для-другого, а не для-себя. Сам себя огонь не обжигает, иначе он мгновенно уничтожил бы себя самого.

Здесь можно обнаружить некоторое сродство с аристотелевской концепцией качества как категории. Подобно остальным категориям, оно только сказывается о сущности, но не есть сама сущность. Недаром Стагирит говорит: «Качеством я называю то, благодаря чему предметы *называются* [курсив мой. — *Р. С.*] такими-то» (см.: *Категории*, 8b 25).

В число этих авторов должен быть включен и ранний (по крайней мере, ранний) Плотин, который в трактате IV. 7 (4) рассуждает о душах «других живых существ, заблудших и вошедших в тела животных». По его мнению, они необходимо должны быть бессмертны. Что же касается других видов души, «не издалека пришедших в живые природы, но являющихся причинами жизни живых существ, а также пребывающих в растительной части» (имеются в виду уже не разумные души, ниспавшие до животного, но растительная и животная душа в аристотелевском смысле этих понятий), то они после смерти стремятся к своим собственным началам, не оставаясь в единстве с разумной душой. Таким образом, смерть, по Плотину, — не только отделение от тела, но и разделение душ. Трудно понять, какой вид бессмертия Плотин уделял этому растительному и животному носителю души. Возможно, как считает Диллон, он растворяется внутри оживляющей все всемирной души. А возможно, возвращается в низшее витальное начало — природу.

Во всяком случае, здесь мы имеем дело с отголоском длительной и обширной дискуссии:

1) о составе души, ее частях и эйдосах;
2) о возможности нисхождения разумной души до состояния животного существа;
3) о бессмертии тех частей души, которые Аристотель обозначал как животную и растительную.

Известно, насколько разные позиции занимали неоплатоники при рассмотрении этих проблем. Их важность понятна, так как они связаны с концепцией реинкарнации и вопросом о том, где лежит предел нисхождения разумной души. Плотин, как мы видим, объяснял это нисхождение как бы присоединением заблудшего разумного начала к животному и растительному.

Фрагмент 3
Олимпиодор. «Комментарий на "Федон"». 65. 13

На 72e: «Сократ, постой-ка, — подхватил Кебет, — тебя удостовериваeт еще один довод, если только верно то, что ты так часто повторял, а именно, что знание в действительности есть припоминание; мы должны были знать в прошлом то, что ныне припоминаем».

«Ибо Ямвлих устанавливает, что каждое доказательство подтверждает бессмертие души. Ведь если, говорит он, живое и мертвое — друг из друга, причем вечно друг из друга, то душа, таким образом, должна быть вечной[33]. Но если, далее, знание всегда является припоминанием, то согласно и этому доказательству душа вечна»[34].

---

[33] Первое доказательство бессмертия души — от взаимоперехода противоположностей — воспроизводит структуру раннегреческого натурфилософского дискурса, где подобное взаимодействие противоположностей порой действительно играет определяющую роль. С формальной точки зрения это доказательство не является аргументом даже в пользу бессмертия души как сверхличностного принципа, ибо — если понять его буквально — оно утверждает лишь, что *определенные* жизнь и смерть являются конечными формами (то есть, как это ни парадоксально, что душа смертна). На наш взгляд, лучше понимать это доказательство иным образом — как вводное к последующим аргументам. Таков метод Сократа/Платона: прежде чем углубиться в метафизические вопросы, следует избавить душу собеседника/читателя от привычных для того мнений. Действительно, если в мире происходит постоянный взаимопереход жизни и смерти друг в друга, то так ли уж основательна наша убежденность в наличии четких границ, разделяющих то и другое? Обыденность мнения сменяется поэтической метафорой, после которой легче задаться вопросом: так что же мы понимаем под смертью? Отделение души от тела?

[34] Ямвлих убежден в безусловной истинности и доказательности всех аргументов «Федона». Он как будто не замечает особенностей построения сюжета данного диалога, где каждый новый аргумент вызван недостаточностью предыдущего. Впрочем, Ямвлих убежден в богооткровенности каждого слова Платона, которое поэтому *должно* быть истинным. Олимпиодор рассказывает (см. там же, 78. 9), что почти все экзегеты едины в приписывании лишь последнему доказательству статуса окончательного аргумента. Так, доказательство от припоминания указывает

Фрагмент 4
Олимпиодор. «Комментарий на "Федон"». 78. 15

На 78b: «Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему, — сказал Сократ. — Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным».

«Этот философ Ямвлих желает, чтобы и данное доказательство также полностью демонстрировало бессмертие души. Он верит, что бессмертие души может быть выведено из подобия с долгожительством, и из посылок, имеющихся в тексте. Ведь он доказал, что душа не-составна и что она правит телом; к тому же лучше, как тонко отметил Плотин, утверждать, что все разрушимое разрушимо в одном из двух смыслов: или как нечто составное, или как пребывающее в подлежащем[35]. Бестелесное разрушается как то, что пребывает в подлежащем, тело же — как составное. Если же, как говорит Ямвлих, душа не является составной, как это ясно из текста, — ибо Платон никогда не указывал на душу как

на предсуществование души всяческому телу, но не на вечное ее бытие. Подобным же образом доказательство от самотождественности указывает лишь на то, что душа существует в течение долгого времени, но опять же не доказывает ее бессмертия.

Олимпиодор утверждает (65. 17), что «некоторые комментаторы» полагали, будто первые два доказательства использовались как вводные, вспомогательные. Первое показывает нетленность души, второе — нерожденность в теле. Но, как говорил Аммоний, подлинное доказательство приходит лишь с последним аргументом.

[35] Пребывающее в подлежащем: например — качества, находящиеся в сущности. Качества действительно могут изменяться и уничтожаться. Все это — школьная тема для неоплатоников. Действительно, Плотин говорит о разрушении составных сущностей в IV. 7. 12 («все составное разрушимо») и там же, лишь чуть ниже, — о разрушении находящегося в подлежащем. В той же главе он обсуждает возможность гибели эйдоса, пребывающего в материи, и называет его претерпевающим и составным.

[только] на невидимую, но говорил о ней как о несоставной, имея в виду, что бытие невидимым и бытие несоставным подразумевают друг друга, — с другой же стороны, если душа не является пребывающим в подлежащем, принимая во внимание то, что она правит телом, дарует ему жизнь и является причиной его движений[36], — то тогда она поистине не будет разрушима никоим образом — ни как составная, ни как пребывающая в подлежащем»[37].

Фрагмент 5
Олимпиодор. «Комментарий на "Федон"». (1) 191. 26; (2) 203. 26

На 107е: «Обретя там [в Аиде] *участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пробыть, они возвращаются сюда под водительством иного вожатого, и так повторяется вновь и вновь, спустя долгие периоды времени».*

«(1) Потому-то и нет возможности вечно пребывать в умопостигаемом, как утверждает Ямвлих, ибо, в самом деле, если некто уже нисходил [оттуда], ему естественно низойти вновь.

(2) Каким же образом Ямвлих выражается противоположным образом о тех, кто был возвращен к совершенству? Говорить ли нам лишь обратное высказанному — что они никогда не ниспадают? Или же утверждать, что они остаются там в течение определенного периода, когда нет непреодолимой необходимости нисходить, поскольку их собственная жизнь не склонна к рождению, или, в-третьих, [они пребывают] в согласии с эйдосом их жизни, который создает нисхождение, не вовлеченное в порождение и не разрушающее их связи с высшим, как сам он [Ямвлих]

[36] А не является всего лишь его качеством, энергией или функцией.

[37] Впрочем, по мнению Прокла, мало и этого доказательства, поскольку оно указывает всего лишь на долгожительство души.

пишет так же и в "Письмах", объясняя свою теорию при помощи третьего из упомянутых рассуждений?»[38]

Речь в этом фрагменте, по-видимому, идет, не о нисхождении эйдетического начала, но о кенозисе «нас» — неделимого субъекта душевной жизни (во всех ее ипостасях). Именно он выступает тем началом, которому вменяема ответственность за все греховные и благие дела, совершаемые душой во время ее перерождений.

Выше (64.2) Олимпиодор говорит следующее: «Однако ведь души теургов не желают навсегда оставаться в умопостигаемом, но присоединяются к тому, что получает рождение». Вслед за Дж. Диллоном вполне уместно сравнить таких теургов (сам образ спасительной деятельности которых сформирован в «Халдейских оракулах») с бодхисаттвами, то есть с теми персонажами буддизма махаяны, которые находятся на пороге нирваны, но дают клятву не уходить в нее до той поры, пока существует хоть одна страдающая сущность. При этом они не теряют связи с истинной реальностью, в каком-то смысле выступая ее олицетворением. Вероятно, образ возвращающегося к своим бывшим товарищам по заключению мудреца из платоновской «пещеры» мог быть истолкован таким же образом.

Во времена Ямвлиха подобными теургами считали Эпименида, Пифагора, Сократа, Платона, Аполлония Тианского (а Нумений — и Моисея!). Возможно, на статус «бодхисаттв» указывает титул «божественный», который поздние

---

[38] Видимо, Олимпиодор ссылается на одно из писем, реферат которого не сохранился у Стобея. Впрочем, у последнего мы можем все-таки обнаружить обзор данной концепции Ямвлиха — при изложении им трактата «О душе» (I. 380).
Третье из рассуждений показывает нам различие между нисхождением тех, кто не может управлять своими стремлениями, и тех, кто нисходит сознательно и ради благой цели. Невозможность все время пребывать в умопостигаемом — это и ответ крайним энтузиастам «богоуподобления», и, вероятно, указание на некий опыт умного делания.

неоплатоники прибавляли к именам многих философов, в том числе — и самого Ямвлиха! (См. также ниже, комментарии на «Федр», фр. 9, примечания.)

Насколько поверхностны аналогии с Востоком? Сравнительно раннее принятие в манихейский пантеон Будды говорит в пользу того, что прамахаяновские концепции могли быть в то время известны на Ближнем Востоке (в том числе и интеллектуалам Римской империи). Однако в целом сходство ограничивается типологическими моментами. Даже в случае манихейства большинство близких буддизму доктрин (реинкарнация, статус апостолов) наверняка не являются заимствованиями из буддизма, а имеют ближневосточные и средиземноморские источники. Прямого заимствования с Востока (как и наоборот, в случае буддизма, с Запада) обнаружить, наверное, не удастся, хотя богатая пища для сопоставления несомненна.

КОММЕНТАРИЙ НА «СОФИСТ»

Фрагмент
Scholia Platonica. Greene. 445–6

«Согласно великому Ямвлиху, предметом рассмотрения в настоящем диалоге является подлунный демиург[39]. Ибо он — создатель отображений и очиститель душ, постоянно отделяющий их от противных [их природе] логосов, способный к перемене, “наемный охотник за богатыми молодыми

[39] Из комментария Ямвлиха к «Софисту» сохранилось лишь одно надежно атрибутируемое свидетельство — в схолиях к диалогам Платона. Возможно, эти схолии ссылаются на вступление к комментарию. Более того — это единственное упоминание о комментариях к этому диалогу у поздних платоников (за исключением одного места у Прокла в *In Parm.* 774.25), которое можно понять либо как указание на наличие его собственного комментария на «Софиста», либо же как *намерение* написать такой комментарий.

людьми"[40], получающий свыше души, полные разумения, и берущий с них плату в виде созидания жизни согласно логосу смертных существ. Вовлеченный в создание воплощенных в материи вещей, он граничит с небытием, объемля материю, [эту] "истинную ложь"[41]. Взирает же он на подлинно сущее. Он — многоглавое существо, использующее многие сущности и жизни, благодаря которым им вызывается многообразие порождения. К тому же этот демиург — колдун[42], ибо он заговаривает души логосами природы, отчего их столь непросто отделить от стихии порождения. Ибо такой же колдун и Эрос, да и природа призывается некоторыми магами по той причине, что между природными вещами наличествуют отношения симпатии и антипатии[43]. Таким образом, теперь он [Платон] желает показать нам многообразные виды софиста. Ведь и философ — это софист, поскольку он подражает небесному демиургу и генесиургическому [создающему рождение] демиургу.

Искусство разделения[44] подражает истечению сущего из единого, подобно генесиургу, подражающему небесному демиургу, — отчего он и является софистом. И сам софист, будучи человеком, назван таким именем из-за своего

[40] Таким образом, предмет этого диалога в порядке чинов сущего ниже, чем предмет «Тимея». В последнем, как мы увидим, будет рассматриваться «небесный демиург».

[41] Ср.: *Софист*, 231 d.

[42] Ср.: *Софист*, 235a: «Оттого-то его и нужно считать неким колдуном и подражателем». Это место имеет параллель в «Халдейских оракулах» (фр. 135 Des Places), но там души заколдовывают злые демоны.

[43] Перед нами стоическая физическая терминология, обслуживающая концепцию «всеобщей связи вещей и явлений».

[44] Имеется в виду знаменитая диайреза «Софиста» и «Политика»: уяснение понятия софиста путем деления больших по объему понятий (например, понятия искусства). Один из неоплатонических способов описания творения — это использование аналогии с разделением того, что «в себе» пребывает неделимым. Таким образом, установление понятия софиста схоже с процессом появления единичных сущностей «из» единого.

подражания немаловажным делам[45]. По той же причине он назван и “многоглавым”[46]. Чужеземца следует понимать как изображение сверхнебесного и запредельного отца демиурга, слушателей же — как демиургические мысли; одного — как мысль Зевса, другого же — как Гермесова и геометрова ангела[47]. И поскольку демиургия совершается от несовершенного к совершенному, поэтому в первую очередь

---

[45] См. *Софист*, 233d и далее, где идет речь о способности софиста порождать все путем подражания. Это очень важное место — по двум основаниям.

Во-первых, Платон говорит о такого рода видимости, которая действительно может обмануть смотрящего на нее. («Я имею в виду, если кто-нибудь стал бы утверждать, что сотворит и меня, и тебя, и все растения...» — имеется в виду изобразительное искусство. «Он, создавая посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с сущими вещами предметы, сможет обмануть неразумных молодых людей, показывая им нарисованное издали...») По этой причине подражание генесиурга парадигме приводит к появлению физического сущего, в котором присутствует и элемент обманчивости, своего рода Майи, и некоторая основательность этого обмана. Как ни парадоксально, все эти рассуждения можно расценить как апологию физической реальности, которая, с одной стороны, — *всего лишь* подобие истинно сущего, с другой же стороны — подобие *самого истинно сущего*.

Однако, во-вторых (и это, быть может, более важно), сравнение философа с создающими подобия демиургами резко и определенно указывает на границы человеческого дискурса. Разумение способно лишь к уподоблению — и не более того.

[46] См.: *Софист*, 240с.

[47] Первый — Сократ, второй — Феодор Киренский, знаменитый математик, а потому — передатчик божественной мудрости мирозданию при помощи математики. Как геометрия связана с демиургией? Подробнее об этом речь будет идти в примечаниях к комментарию Ямвлиха на «Тимей», но уже сейчас можно сказать, что геометрия в буквальном смысле слова (как земле-мерие) обеспечивает размерность материального сущего, возможность придать ему более или менее строгую форму (вспомним треугольники и «платоновы тела» из «Тимея»), Наиболее близкая параллель геометрии — разумение/рассудок из «Государства». По поводу Гермеса, который в поздней античности неоднократно отождествлялся с Логосом богов, можно предположить, что здесь это — Логос Отца демиурга, проникающий вплоть до подлунных сфер.

Чужеземец обращается к Феодору, и лишь затем — к Зевсу [в лице] Сократа»?

Ямвлих в комментарии, на который ссылаются настоящие схолии, превращает платоновских персонажей в олицетворения божественных чинов, управляющих космосом. Вольно или невольно предпосылки для такого понимания создал сам Платон, особенно в начале диалоге, где Сократ шутливо сравнивает Чужеземца из Элеи (так нигде не названного по имени) с всемогущим богом, которые, по словам Гомера, неузнанными приходят к людям, чтобы присматривать за ними: «Так вот, может быть, это и за тобою следует кто-то из всемогущих богов, некий бог-обличитель, чтобы наблюдать и обличать нас, людей, неискусных в речах» (216b).

В этом тексте говорится о трех таких божественных чинах — Отце демиурга, демиурге небесного мира и демиурге мира подлунного. У этой триады имеются очевидные параллели. Так в трактате «De Fato» Псевдо-Плутарх пишет о трех уровнях управления судьбой — Демируг правил Первичным провидением, Новые боги (создания Демиурга в «Тимее») — Вторичным и судьбой, Великие демоны (см. «Федр», «Политик») — Третьим провидением. Прокл в своем «Комментарии на “Кратил”» также говорит о трех демиургах. Деятельность третьего находится в неразрывной связи с деятельностью второго. Существенно, что третьего демиурга Прокл отождествляет с Плутоном, который занят «всем рождением и всем, что происходит из подземного космоса» (I. 74, 15–16). Этот, второй, демиург может быть нами — вместе с Диллоном — отождествлен с «новыми богами», поскольку ниже, в комментариях самого Прокла, последние неоднократно описываются как «вторые демиурги».

В начале схолий к «Софисту», откуда заимствован этот фрагмент, утверждается, что Платон присваивает имя со-

фиста Эросу, Гадесу и Зевсу. Можно предположить, что вовлечение душ в круговорот смерти и перерождений (своего рода перерождений согласно чину инкарнации индийского Ямы) возложено на Плутона-Гадеса.

Этому, правда, противоречит указание Лида на то, что в сочинении «О нисхождении души» Ямвлих уделяет Плутону место между Солнцем и Луной — здесь же речь идет о *подлунном* демиурге (см. *De Mens.* 167. 22). В связи с этим Диллон, издатель фрагментов Ямвлиха, предполагает, что этим «подлунным» демиургом является Посейдон, который отвечает, согласно Ямвлихову «Комментарию на “Тимей”», как раз за «подлунное место». Впрочем — забегая немного вперед — укажем на близость Посейдона как владыки моря и, в эвгемеристических античных построениях, первого корабела и мореплавателя, финикийскому Хусору — создателю первого плота и первому человеку, вышедшему в море.

К тому же нужно напомнить, что в Афинах Посейдон был покровителем ремесленников-гончаров, а гончарное дело было, возможно, самым важным видом ремесла для знаковых систем мифологии (ср. ближневосточные и не только ближневосточные предания о происхождении людей).

Но не только это привлекает внимание. Обратимся еще к одному фрагменту из неоплатонических сочинений. Мы имеем в виду Дамаския и его трактат «О первых началах...». В параграфе 125а Дамаский Диадох финикийскую теогонию (в данном случае источником был перипатетик Евдем). Здесь встречается фигура Хусора, о котором Дамаский говорит следующее: от соединения Века (Эона-«Улома») с самим собой рождается «Хусор, сперва раскрыватель, потом — яйцо. Веком, думаю я, они назвали умопостигаемый разум, а раскрывателем Хусором — силу, познаваемую умом, как первую силу, расчленившую нерасчлененную природу...». Отметим функции разделения, которые приписаны Хусору.

Тот же Хусор появляется в изложении Евсевием Филона Библского, где, правда, назван Хрисором (I. 10. 11 и далее).

Хрисор — «упражняющийся» в колдовстве, прорицаниях и ораторской речи. К тому же он — открыватель рыболовного крючка, приманки, мореплавания, кузнечного дела. Согласно Евсевию, он отождествлялся с Гефестом и Зевсом Мелихием (Милосердным)[48].

Кто такой этот Хусор? Однозначно имеется в виду финикийский бог «Хусор-и-Хусас» («искусный и мудрый»), упоминания о котором появляются еще в угаритских текстах[49]. Сразу скажем, что это божество могло претендовать в финикийском пантеоне на роль демиурга уже потому, что трактовалось как божественный ремесленник, кузнец (последнее, в связи с особым положением кузнецов в древних обществах, делает Хусора к тому же покровителем магических операций).

Какое отношение имеет Хусор к процитированному фрагменту из Ямвлиха? Прежде всего бросается в глаза общность в описании этого божества и Ямвлихова подлунного демиурга: оба колдуны, искусные ремесленники (то есть подражатели), разделители того, что до этого не было еще разделено.

---

[48] См. убедительное обоснование данного отождествления — из народной этимологии — на с. 229 упомянутого сборника «Финикийская мифология» (СПб., 1999).

[49] Например, это божество упоминается в угаритской поэме «О Карату» (там оно участвует в собрании богов). И. Ш. Шифман предлагает понимать имя «kt r whss» как «Пригожий и Мудрый», производя первое имя от глагола, обозначающего «быть способным, пригодным» (см.: Угаритский эпос. М., 1993. С. 104). Однако мы предпочли бы сохранить в общем не противоречащий такому толкованию перевод «Искусный» (то есть способный, пригодный), так как он подчеркивает семантическую близость с античным пониманием ремесленной деятельности как деятельности искусной.

И. Ш. Шифман утверждает также, что этому божеству соответствует упоминающийся в Книге Бытия Тувал-Каин, выковывающий орудия и обрабатывающий железо (сын Лемеха и Циллы — гл. 4. 22). См.: Шифман И. Ш. От Бытия до Откровения. М., 1993. С. 272.

Достаточно симптоматичным выглядит утверждение, что именно Хусор изобрел рыболовный крючок и навыки искусства рыбной ловли, — особенно при воспоминании о том месте в «Софисте», где софист уподобляется рыболову-удильщику (221 d). Это — одно из совпадений, лишь внешне кажущихся мелкими.

Софист определяется Ямвлихом как тот, кто «заговаривает» души, вовлекая их в рождение в смертных существах, но и Хусор-и-Хусас создает угаритскому божеству Балу дворец из драгоценных камней, в котором прорезает окно (Балу противился тому, чтобы в его жилище были окна). Именно через это окно во дворец проникает смерть.

Но особенно важна вторая часть имени Хусора, выпавшая при пересказе финикийских теогоний Евсевием и Дамаскием — «Хусас», «Мудрый». Здесь мы имеем прямую аналогию имени Софист (конечно, без всевозможных «наведенных» в классической античной культуре смыслов). Именно после этой аналогии хочется спросить: не слишком ли много совпадений? И не идет ли речь об одной и той же, скажем так, архетипической фигуре, выступающей и в некоторых метафорах Платона, и в неоплатонической (Ямвлиховой) экзегезе диалога «Софист», и в финикийской мифологии? Мы специально не говорим «эллинизированной финикийской мифологии», так как изображения Хусора в текстах Евсевия и Дамаския едва ли принципиально отличаются от тех западносемитских оригиналов, на которые опирались их источники (Филон и Евдем соответственно).

Возникает соблазн возвращения к «семитическому вопросу», поднятому некогда еще первыми апологетами христианской Церкви, — то есть к вопросу о том, имела ли влияние западносемитская, в том числе иудейская мудрость на греческую философию? Известны баталии по этому вопросу вокруг стоиков, отдельных идей эпикурейцев, Аристотеля или фрагментов из платоновского «Государства», посвященных загробному существованию.

Однако мы — по крайней мере, в данном случае — постараемся избегнуть соблазна включиться в «вечную» дискуссию. Ограничимся констатацией ряда сходств, которые слишком разительны, чтобы быть случайными. И даже одной этой констатации будет достаточно, чтобы, во-первых, иначе взглянуть на метафоры, используемые Платоном (задавшись вопросом: а являются ли они всего лишь результатом его поэтической фантазии? Не стоит ли за ними некое вполне точное и очевидное для слушателей, но почти утраченное нашей культурой содержание — своего рода архетип античного сознания?). И во-вторых, возможно, мы более серьезно отнесемся к тем поэтическим и теософским вольностям, которые, на взгляд «просвещенного европейца», допускали неоплатоники при толковании диалогов своего Учителя. Вполне возможно, что они не столь уж кардинально изменяли внутренний смысл сочинений Платона.

КОММЕНТАРИЙ НА «ФЕДР»

Фрагмент 1

Гермий. «Комментарий на "Федр"». (1) 9. 6; (2) 11. 16

«(1) Все это выпадает на центральную часть диалога и определяет, таким образом, его предмет. Однако приличествует ведь, чтобы у всего диалога был один предмет, относящийся ко всем частям, как в случае живого организма всему следует быть отнесенным к одному началу[50]. Именно по этой причине Ямвлих назвал предметом диалога "высшее прекрасное", как мы уже объясняли это ранее.

(2) Итак, не следует утверждать, что [у этого диалога] существует много предметов (ибо все в этом диалоге

[50] Ср.: *Федр*, 264c

должно быть соотнесено с некоторой единой целью, так что диалог может быть назван единым живым логосом). Не следует устанавливать предмет диалога на основании какой-то одной его части, но нужно объединять единый предмет со всем диалогом как целым — то есть с многообразным прекрасным.

Поэтому он [(Платон)] начинает с видимой красоты, телесного облика Федра, в который влюблен Лисий, невоздержанный любящий, являющийся отклонением от истинного любящего. Затем он переходит к прекрасному, проявляющемуся в рассуждении, где любящий — Федр, предметом же любви является Лисий, или, скорее, рассуждение Лисия. Таким образом, Лисий и Федр пребывают во взаимной любви, и оба являются и любящими, и любимыми, однако не одной и той же любовью — по той причине, что каждый из них в некотором смысле и лучше, и хуже, чем другой. Как любящий, Федр лучше, Лисий же хуже: ведь Лисий любит тело и страстно желает дурного, в то время как Федр любит прекрасные рассуждения и сочетания речей, что некоторым образом является менее материальным видом любви. Как любимый, Лисий лучше (точнее — его рассуждения), а Федр хуже, ибо объектом любви Федра были рассуждения Лисия, в то время как объектом любви Лисия — сам Федр.

Затем, словно бы восходя по ступеням, Сократ поднимается от прекрасного, как оно представлено в рассуждении, к красоте души, то есть к добродетелям и знаниям. Затем, в своей “покаянной песне” — [он восходит] к красоте внутрикосмических богов. Затем — к прекрасному в умопостигаемом и к самому источнику прекрасного — к демону Эросу и высшему прекрасному. И после этого он нисходит обратно путем разделения прекрасного в душе и красоты добродетели и познания. После чего — обращается к красоте рассуждения, связывая, таким образом, итог диалога с его началом».

Вполне можно согласиться с Дж. Диллоном, что это свидетельство является не чем иным, как детализацией воззрений Ямвлиха на предмет данного диалога. В таком случае можно следующим образом представить тематический каркас диалога, согласно Ямвлиху:

1. Видимое прекрасное — как любовь Лисия к Федру.
2. Красота рассуждения — речь Лисия и замечания о ней Сократа.
3. Красота души.
4. Красота космических богов.
5. Красота ума.
6. Прекрасное как таковое.
7. Красота речи.

Фрагмент 2

Гермий. «Комментарий на "Федр"». Из 23

На 245с: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечно движущееся бессмертно».

«Но каким образом частная природа будет бессмертной — пусть она и самодвижущаяся? Прежде всего мы должны заметить, что божественный Ямвлих и философ Порфирий не считали самодвижение присущим частной природе, но полагали, что оно — инструмент души, который движим ею, движет же тело, и называли это девятым движением».

Мы имеем дело с интерпретацией бессмертия души, специфической именно для «Федра». Фактически здесь возникает несколько тем, органически связанных с метафизикой Аристотеля. Для поздних комментаторов Платона возникала проблема отношения тела, души разумной, души неразумной и ума. Стремясь разрешить апории, Гермий утверждает (113, 16–17), что ум превосходит само бессмертное, частная же душа помещена между ним и неразумной душой. Однако перед этим он ссылается на мнения Порфирия и Ямвлиха, утверждавших, что неразумное на-

чало в душе не может быть названо самодвижущимся, что оно — всего лишь *орган* разумного начала.

Указание на «девятый вид» движения вновь отсылает нас не только к платоновским «Законам» (894a — 895c), но и к аристотелевской дедукции Перводвигателя. Несколько выше (107.6–23) Гермий объясняет, каким образом движения души могут быть образцами для движений тела, число которых как раз восемь. Завершает же он это рассуждение следующим образом: «девятым же движением является движение бестелесного по отношению к телесному... имеющее парадигматическую причину в душе, каковая дарует телу жизнь».

Фрагмент 3
Гермий. «Комментарий на "Федр"». 136. 17

На 246e: «Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, упорядочивая все и заботясь обо всем».

«Божественный Ямвлих тем не менее, принимая имя Дий[51], относит это рассуждение к единому демиургу космоса, который изображается так же и в "Тимее"».

(Ср.: Прокл. *Платоновская теология.* IV. 188. 15:

«Если кто-либо утверждает, что "небеса", по которым движется Зевс и все боги, и, вслед за ними, демоны, принадлежат к умопостигаемому, тот дает боговдохновенное толкование Платона, находящееся в соответствии с самим положением дел, и тот не будет противоречить наиболее славным из комментаторов. Ведь Плотин и Ямвлих полагали, что это небо является чем-то умопостигаемым».)

Среди комментаторов происходили немалые дебаты по поводу того, кем являются упомянутые в «Федре» Зевс и

[51] В тексте Платона стоит «Зевс». Имя Дий в неоплатонических представлениях действительно более подходило единому демиургу космоса (его традиционно связывали с предлогом «dia», говоря, что все пришло к существованию «через» него — т. е. через Зевса как демиурга).

другие божества. Перед приведенным в первой части фрагмента текстом Гермий описывает мнения предшествовавших ему комментаторов, не называя их по именам (см. 135. 27):

> Некоторые соотносят их с двенадцатью сферами космоса, а именно: со сферой неподвижных звезд, семью планетными сферами и четырьмя подлунными сферами стихий. В этом случае Зевс — это сфера неподвижных звезд, Гестия же — неподвижная земля.
>
> Другие считают, что это — души перечисленных сфер.
>
> Третьи — умы, восседающие над душами.

Гермий критикует все эти точки зрения, говоря, что у Платона речь идет о богах, шествующих над всем космосом, а не над каждой из его частей по отдельности. Души же и умы должны были бы пребывать исключительно в собственных сферах деятельности (как душа и ум Солнца, душа и ум Луны и т. д.).

Есть и такие комментаторы, которые отождествляют Зевса с Солнцем, правящим всем космосом. Гестия, в таком случае, — зодиакальный знак, в котором пребывает Солнце, в то время как остальные одиннадцать богов — это другие зодиакальные знаки, содействующие ему в его творческой деятельности. «Множество» следующих за ними божественных сущностей может быть понято как указание на богов, правящих деканами и демонами, отвечающими за судьбу, а также «пастухами», отвечающими за виды живых существ (ср.: «Политик»).

Едва ли можно с уверенностью сказать, кому конкретно принадлежат эти толкования. Вероятно, что их авторы — платоники, творившие еще до Плотина. В таком случае мы можем предположить (вместе с Диллоном), что Ямвлих — первый, кто отождествил Зевса «Федра» с демиургом «Тимея».

Фрагмент 4
Гермий. «Комментарий на "Федр" 143. 23

На 247а: «На небесах есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них совершает свое».

«Выражение "счастливый" может быть рассмотрено, как это делает божественный Ямвлих, в смысле "дарующий счастье". И столь же возможно приписывать счастье даже богам в том смысле, что они следуют за собственными вождями[52] и всегда сохраняют с ними связь».

Фрагмент 5
Прокл. «Платоновская теология». IV. 215. 21

На 247a-b: «Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по внутреннему своду небес».

«Великий Ямвлих утверждал, что великие небеса имеют чин умопостигаемых богов, который он кое-где отождествлял с демиургом, принимая "внутренний свод небес" за порядок созидания, расположенный непосредственно ниже того, и считал его тем, что ограждает небо. Это он и говорил в своих записках о "Федре"».

Здесь мы встречаемся с образом, имеющим ряд существенных параллелей.

1. Гностические. В системе Василида (как она представлена у христианского ересиолога Ипполита) идет речь о так называемом «втором сыновстве», возносящемся к Творцу и Отцу всего вслед за первым (более чистым, не смешанным с материей), однако так окончательно и не достигающем цели своего стремления. Точнее говоря, к Отцу возносится его пневматическая часть, «крылья» же, на которых оно стремилось ввысь (явная отсылка к крыльям души из

---

[52] Возможно, мы имеем здесь скрытую этимологию слова «счастье» «евдаймония».

«Федра»), превращаются в небесную твердь, разделяющую земной и духовный миры (см.: Ипполит. *Опровержение...* XXII. 12–16).

2. Халдейские. Представление о некой мембране, ограждающей небеса, встречается во фрагментах «Халдейских Оракулов». Там он — низший чин строя умных богов. Согласно Дамаскию (см.: *О первых началах,* 131), боги этого чина удерживают нижний чин надлунных богов — «неумолимых» — таким образом, что они не смешиваются друг с другом. Неумолимые же запечатывают все высшие уровни от контакта с материей. Согласно фр. 6 «Оракулов» (по изданию Des Places), это отделение происходит «подобно тому как некие "ограды" отделяют твое мышление» (от материи?). Возможно, для халдеев эти боги — душа мира, действующая как нематериальный предел, окружающий материю и отделяющий ее от умопостигаемого мира.

3. Манихейские. В манихейской космографии один из стражей связанной светлыми силами материи именуется «Адамант» (он — третий из сыновей Духа Живого). Его основная функция — укрощать материю, смирять ее злые порывы. В одном из манихейских псалмов его имя производится от глагола «δαμάζω» («укрощать», «одолевать») и утверждается, что он «одолел материю» (см. псалом 138.41)[53]. К этому манихейскому персонажу мы еще вернемся (см. ниже наши примечания к комментарию Ямвлиха на «Тимей», фр. 18).

Список параллелей можно продолжить (нечто подобное этому образу обнаруживается и в герметизме, и у некоторых христианских авторов — в их ангелологии). Следовательно, мы имеем дело с некоторым общезначимым концептом, который требует специального исследования.

[53] См. подробнее о манихейском Адаманте: Кефалайа. Перевод, комментарий, глоссарий Е. Б. Смагиной. М., 1998. С. 365–366.

Фрагмент 6
Дамаский. «О первых началах». 68

На 247с: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никто никогда и не воспоет по достоинству. Она же вот какова: эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая».

«Если же Платон или какой-нибудь другой божественный муж утверждает, что сущностью среди другого пребывает вершина умного, то это вовсе не заблуждение. Ведь чистая сущность, согласно Ямвлиху, явлена и в этом чине; просто тогда она, будучи умной, станет высшей умной сущностью[54], определенной в согласии с собой и простирающейся перед единым как иная перед иным — из-за проявившейся в высшем сущностной и единичной инаковости»[55].

Фрагмент 7
Гермий. «Комментарий на "Федр"». 150. 24

На 247с: «Лишь кормчий души — ум — зритель [этой сущности]».

«Божественный Ямвлих принимает кормчего за единое души: ее ум является возничим. Слово "зритель" использовано не в том значении, что он направляет свой взгляд на

---

[54] Речь идет о триаде «бытие (сущность) — жизнь — ум». Сущность как таковая должна, как представляется, относиться к умопостигаемому, а не к умному (то есть к бытию, а не уму). Однако, поскольку умное есть возвращение, она должна присутствовать и в нем — уже не как сама сущность, а как чистая умная сущность.

[55] Поскольку умное — это третий чин триады «пребывание — выхождение — возвращение», то, как возвращение, оно противопоставлено единому сущему (о котором и идет речь в данном свидетельстве). Инаковость выступает уже в выхождении, но как таковая проявлена в возвращении (которое фиксирует различие, например, мышления и мыслимого объекта).

умопостигаемое как лежащее вне него, но в том, что он един с ним и наслаждается им. Ведь [выражение] это показывает, что кормчий является более совершенным, чем возничий и кони. Ведь единое души по природе объединено сущностью с богами».

Единое в душе — это то мистическое и теургическое начало, которое позволяет человеку общаться с богами. На него указывал и Плотин (см., например, III.8.9). Ямвлих не утверждает его единства с душой: отношения этого начала и души сложнее. См.: *О египетских мистериях*, III.20: «Даже совершенная душа несовершенна для божественного действия. Следовательно, теургическое действие является чем-то иным, и только от бога дается успешное завершение божественных дел» (перев. Л. Ю. Лукомского). Душевное единое еще можно назвать монадическим началом души, которое как таковое пребывает в умопостигаемом.

На то, что мы имеем дело с устойчивой европейской мистической традицией, указывает, например, следующее место из Мейстера Экхарта: «“Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово”. О, Господи, где то молчание и где то место, в котором изрекается это Слово? Оно — в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основании и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или размышление не тревожат там душу, и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари» (см. проповедь *О вечном рождении* в перев. М. В. Сабашниковой).

Фрагмент 8
Гермий. «Комментарий на "Федр"». 200. 28

На 255b: «Ведь не суждено же, чтобы дурному был другом дурной, а хороший хорошему — нет».

«Судьба же, о которой он говорит, имеет отношение к телесной жизни и к телесному порядку[56]. Ямвлих определял судьбу как природу всего»?[57]

Фрагмент 9
Гермий. «Комментарий на "Федр"». 215. 12

На 259b-c: «По преданию, цикады некогда были людьми, существовавшими еще прежде рождения Муз. А когда родились Музы и появилось пение, некоторые из тогдашних людей пришли в такой восторг от этого удовольствия, что среди песен они забывали о пище и питье и в самозабвении умирали».

«Сейчас мы вернемся к экзегезе божественного Ямвлиха. "Люди", по его толкованию, — это души, которые проводят время в умопостигаемом. Ибо прежде чем души начинают жить смертной жизнью, они находятся в умопостигаемом и созерцают сами эйдосы, следуя за сверхкосмическими богами[58]. В этом смысле люди существовали "еще прежде

---

[56] Эти слова имеют непосредственную связь со стоическими определениями судьбы. Следуя основной для стоического учения интуиции целостного в своей вещественности космоса, философы Стои и судьбу определяли физическим образом, связывая морально-теологическое содержание этого понятия с натурфилософией.
Так, Зенон из Китиона «называет судьбу движущей силой материи, которая в той же мере может быть названа промыслом и природой» (Аэтий, 37.5). Расшифровать это положение можно при помощи Диогена Лаэртского (VII. 149): «А судьба — это причинная цепь всего существующего или разум, согласно которому все происходит в мире». Причинная цепь — и есть цепь воздействий-претерпеваний телесных сущностей.

[57] Ямвлих обсуждает проблему судьбы также и в «Письмах о судьбе» к Македонию и Сопатру о судьбе» (см.: *Stob.* I.80,81).

[58] Общеплатоническое представление о пребывании душ прежде рождения в умопостигаемом свидетельствует о том, что центр подлинного самосознания души находится в том самом «едином в душе», т. е. центрируется вокруг божественного и умопостигаемого. Рождение — вовлечение в чувственную реальность, в поток времени и чувственного восприятия. причем само обращение своего взора к высшему здесь

рождения Муз"[59], то есть, так сказать, еще прежде небесных сфер и чувственного космоса. Тем не менее не следует понимать "прежде" во временном смысле, но в том смысле, что это происходило прежде, чем стало видимым шествие [небесных] сфер. Ведь это-то и является рождением Муз — проявление[60], исходящее от демиурга в чувственный космос. Так что люди пребывали в умопостигаемом, и Музы родились вместе с небесными сферами и чувственным космосом и целокупной душой всего космоса, вместе с чем появились на свет и частные души людей. И ввиду того, что они были новопосвященными[61] и все еще хранили память

в чувственном оказывается актом припоминания, т. е. неким актом, связанным со временем, что «там» полностью не нужно.

Вообще представление о субъекте восприятия в неоплатонической философии непросто. С одной стороны, это душа. С другой же — человек как двусоставное существо (душа + тело — см. Плотин. I.1). К этому надо добавить ум, пребывающий в душе, а также ум, превышающий душу. Ямвлих, конечно, не стремится доказать, что частные души, пребывая в умопостигаемом, предшествуют всекосмической душе. Пребывание *там* и насыщение тамошней пищей касается лишь мистического начала в человеке — единого в душе, о котором речь шла выше.

[59] Музы — дочери Зевса и титаниды Мнемосины, богини священной памяти. Мифы о происхождении людей прежде многих богов более поздних поколений были весьма распространены в античности. Например, нам известно предание об Алалкоменее, выросшем в Беотии (близ Копаидского озера) еще до рождения Луны (см.: Евсевий. *О приготовлении*... III. 1.3). О мифологии цикад — см. примечание А. Ф. Лосева к соответствующему месту «Федра» (Платон. Соч. Т. 2. С. 466–467. М.. 1992).

[60] До кругообращения небесных сфер не было и физического времени. До этого момента нет ни «прежде», ни «после» — как некоторых мер порядка событий. Употребление «прежде» не во временном смысле означает, что здесь речь идет не о порядке во времени, а о старшинстве по сущности.

[61] «Новопосвященные» — слово явно из мистериального словаря. У Ямвлиха оно используется для обозначения того класса душ, который впервые участвует в мистерии рождения в теле. О них он говорит в трактате «О душе» (см. *Stob*. I. 380,23) во время обсуждения вопроса о нисхождении душ: «нисходят и новопосвященные, видевшие многое из истинно сущего и сопутствующие богам, и родственные им, и совершенные, и удерживающие все эйдосы своей души неповрежденными: со-

о другом [существовании], они отвернулись от рождения и отвергли еду и питье, то есть они, так сказать, не желали иметь какой-либо славы в чувственном, ибо они имели еще умопостигаемую пищу. Потому-то здесь они и погибали от голода — то есть возносились обратно».

КОММЕНТАРИЙ НА «ФИЛЕБ»

Фрагмент 1
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 5. 5

«Предметом [этого диалога], согласно Ямвлиху, а также школе Сириана и Прокла, является конечная причина всех сущих, то есть благо, пронизывающее [собою] все сущее[62]. (Но не просто само благо и, конечно же, не запредельно, но то, которое выступает в самих существующих вещах, к которому все стремятся и которого достигают. Удаленное же

вершенно бесстрастные и чистые высеиваются они в первый раз в тела». В этой части своего трактата «О душе» Ямвлих стремится провести различия между типами душ, которые помещаются в тела, а также между причинами, в согласии с которыми это происходит. Он утверждает, что на землю нисходят: 1) те, кто делает это добровольно, желая спасти человеческий род (см. выше, комментарии к «Федону»); 2) те, кто столь же добровольно нисходит ради совершенствования своих добродетелей («путем упражнения и исправления нравов») — быть может, ради «накопления заслуг», обеспечивающих достижение высшей ступени в душевном чине: 3) те — в большинстве своем, — кто делают это не по своей воле, а ради наказания и суда.

[62] Как всегда, Ямвлих начинает свой комментарий с установления предмета диалога. И, как и во многих случаях, он спорит с традицией средних платоников. Для последних «Филеб» имеет этический характер и посвящен удовольствию: его природе и границам (такова точка зрения, например, Трасилла). В неоплатонической школе Феодора Асинского, напротив, считали, что этот диалог посвящен уму.
Можно предположить, что новации Ямвлиха были переняты афинскими неоплатониками, минуя посредство Феодора Асинского и Пергамской школы.

недостижимо. Сократ лишь прикидывался, что стремится к благу только в человеческом [бытии], на самом же деле он стремился к благу во всем, например — в умах и богах [вплоть] до первого начала, и среди самых отдаленных — [вплоть] до материи[63].)»

Фрагмент 2
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 10. 7

«Кто принимает лучшую точку зрения, Порфирий или же Ямвлих? Первый дарует первое место умной жизни, Ямвлих же — смешанной. На самом деле тот и другой не противоречат друг другу, так как Порфирий понимает ум за наилучшее, удовольствие же — за неразумное. Ямвлих же понимает под удовольствием тот его вид, который родственен уму, а ум — как включающий в себя исключительно познавательные качества, как это делал и Платон»[64].

Фрагмент 3
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 57. 29

На 16с: «Мне кажется, что божественный дар был брошен людям богами с помощью некоего Прометея и вместе с ярчайшим огнем».

«Прометей делает явленным то, каким образом боги нисходят в природное, Эпиметей же — их возвращение в предшествующее умопостигаемое[65]. Так вещал Ямвлих, следуя Пифагору».

---

[63] Точку зрения Ямвлиха действительно подтверждает текст Платона: например, перечисление в «Филебе» шести видов блага (66а-с).

[64] Различие между позициями заключается в том, что Порфирий рассматривает деятельность ума как неразрывную с отношением к этой деятельности, то есть как единую с удовольствием (что имеет отношение и к «Филебу», и к пониманию высшего вида удовольствия Аристотелем). Ямвлих же просто различал эти моменты.

[65] Диллон уверен, что Юлиан в своем знаменитом «Невежественном кинике» приводит именно Ямвлихову концепцию: «Прометей — промысел, управляющий всем смертным». Таким образом, Прометей имеет

Фрагмент 4
Дамаский. «О первых началах». 45

На 16с: «Древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и содержит в себе сросшиеся воедино предел и беспредельное».

«Итак, не следует ли в данном случае полагать, что начал, потусторонних умопостигаемой триаде и, вообще говоря, всему существующему, два, как и полагал Ямвлих, причем, насколько мне известно, он считал так единственный среди всех наших предшественников».

Под предшественниками следует понимать не только кружки Плотина и Ямвлиха, но и средних платоников. Прокл в комментарии к «Тимею» также утверждает, что Ямвлих приводит после единого противопоставленные друг другу предел и беспредельное (см. I. 440–441).

Вообще мы имеем дело со свидетельством, отнести которое со стопроцентной уверенностью к комментарию на «Филеб», конечно, трудно. Несколько выше мы имеем еще одну ссылку Дамаския на Ямвлиха, но на другое его произведение — на «Халдейскую теологию» (там же, 43):

некоторое сходство с надлунным демиургом из комментария на «Софист» (см. выше). Они, правда, отличаются, как земледелец (в случае «Софиста») и даритель благ (Прометей). Не можем ли мы предположить (вместе с Диллоном), что речь идет об одном и том же существе — только в различных аспектах его деятельности?

Прокл также рассматривает Прометея двояким образом. В комментарии на «Государство» (II. 19. 28) он называет Прометея надзирателем за человеческим существованием. В комментарии на «Тимей» же говорится, что Прометей — это круг тождественного в нас (III. 346. 12). Мы должны освобождать его от связанности этого круга Эпиметеем, неразумной стороной души (которого Прокл трактует вовсе не так возвышенно, как Ямвлих).

> Теперь давайте перейдем к рассмотрению вопроса о том, предшествуют ли два первых начала первой умопостигаемой триаде, которая совершенно неизреченна и несопоставима с триадой как таковой, каковое мнение высказал великий Ямвлих в 28-й книге «Наисовершеннейшей халдейской теологии», или первая триада умопостигаемого следует за единой неизреченной причиной, как предпочитало говорить большинство его последователей?

Тем не менее мы видим, что и в том и в другом случае ставится «филебовская» проблема. Было бы странно, если бы Ямвлих не затрагивал ее в своем комментарии на этот диалог. Да и переход к триаде через двоицу, а не непосредственно от единства-единицы кажется более логичным.

Представление о пределе и беспредельном как стихиях, из которых складывается сущее, неоплатоники почерпнули не только из «Филеба», но и из воззрений пифагорейца V столетия до н. э. Филолая (впрочем, если оно не было приписано ему авторами, жившими уже после Платона). В сущности, они связаны с созерцанием структурности и оформленности сущего: недаром Платон вводит в данном диалоге предел и беспредельное через очень напоминающие пифагореизм спекуляции по поводу звуков и букв.

Для поздних неоплатоников, в частности для Дамаския, эта проблема превращается в фундаментальную. Сформулируем ее так: что мы можем сказать о первично сущем, о чистой сущности? Поскольку она есть само бытие, она есть все, но не таким образом, как целое составлено из частей. Целое в этой сущности — ничто частей; поэтому, строго говоря, такая сущность даже не может быть названа целым. Все пребывает, в сущности, как исчезающее (и даже исчезнувшее) в своей самостоятельности. Но тогда возникает вопрос: что значит «быть»? «Быть» — значит определяться в том, что ты есть (пусть даже не

«каким-то образом» есть, но просто есть). Следовательно, мы можем поставить вопрос о стихиях сущности — как о том, что ее определяет хотя бы в логическом смысле этого слова. Но тогда возникает и следующий вопрос, варианты ответа на который мы видим в процитированном отрывке из Дамаския: а не предшествуют ли стихии сущности (предел и беспредельное) самой сущности как умопостигаемой?

Красноречиво говорит о пределе и беспредельном Прокл в своем комментарии на «Начала» Евклида: «Но когда мы рассматриваем начала математической сущности в целом, мы восходим к тем началам, которые распространяются на все сущее и все от самих себя порождают, — я разумею предел и беспредельное. В самом деле, из них — двух после неописуемой и совершенно непостижимой причины единого — появилось как все остальное, так, в частности, и природа наук...» (см. I. 2 — перев. Ю. А. Шичалина).

Фрагмент 5
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 105. 49

На 23c-d: «Итак, допустим эти два рода, третий же составится из смешения их воедино. Ну не смешной ли я человек со всеми этими подразделениями на роды и подсчетами?»

«Все разделено даже не во втором порядке. Ведь первый, кто создает эйдетическое, — это ум, и первый ум является чистым умом[66]. По этой причине Ямвлих утверждает, что здесь располагаются монады эйдосов, подразумевая под таковыми неделимое в каждом [эйдосе]. [67] Вот почему умопостигаемое как бы [пребывает] в мышлении и является при-

---

[66] Отметим, что «второй порядок» у Дамаския связан с чином жизни.

[67] Можно, конечно, сомневаться в том, что Дамаский ссылается именно на Ямвлихов комментарий. Степень метафизичности этого фрагмента позволяет предположить, что источником могло быть и другое сочинение Халкидского философа, например «Платоновская теология».

чиной бытия эйдетического, так же как второе — причина наличия жизни в умопостигаемом, третье же — причина из созидания как эйдосов».

Для того, чтобы понять этот фрагмент, необходимо совершить экскурс в неоплатоническую теорию эйдоса. Сразу же отличим ее от платоновского и аристотелевского понимания эйдоса как того, что делает воспринимаемую вещь именно таковой, какова она есть. У неоплатоников эйдос имеет определенный онто-гносеологический статус, далеко выводящий его за вещную реальность (хотя и связанный с реальностью восприятия).

Итак, эйдосы пребывают в умной, но не в умопостигаемой реальности. Последняя сверхэйдетична, так как в ее чинах (бытие, жизнь) нет той степени «оплотнения» выхождения и различения, которые позволяют появиться реальности эйдосов. Если и можно говорить о пребывании эйдосов в умопостигаемом, то лишь «парадигматическим» образом. Поясним, что это означает:

Бытие (или «отец», или, в данном случае, «чистый ум») полагает монады эйдосов, а именно — их существование. Оно является причиной их неделимости (неделимости в бытии, а не в логическом определении; поэтому неделимость или «монадность» эйдосов есть наличествующий, но сверхразумный факт).

Жизнь дарует эйдосам, скажем так, не-абстрактность их статуса. Эйдосы, как и само мышление, исполнены жизнью и являются подлинно сущим, умной жизнью, а не отвлеченной «системой мер и весов».

Ум же придает им умную форму, то есть возможность быть определенными и познаваемыми. Именно в уме эйдосы обретают окончательное различие, становясь его частями — обособленными друг от друга и от целого, объединяемые же в акте мышления. Это и есть «созидание» эйдоса, о котором говорит Ямвлих.

Фрагмент 6
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 160. 63

На 29b: «Каждый из них [родов телесного бытия] в нас мал, скуден, ни в коей мере и нигде не чист, и сила его недостойна его природы. Допустив же это относительно одного заключенного в нас [рода], мысли то же и обо всех прочих. Например, если огонь есть в нас, то есть он и во всем».

«Пребывает ли, в самом деле, то, что пребывает во всем, и в нас, и то, что пребывает в нас, — во всем?[68] Действительно, как целое отличено от частей? Порфирий и Ямвлих подступают к сказанному, утверждая, что все находятся повсюду, но, конечно, иначе и иначе [в каждом ином случае]».

Как мы видим, Порфирий и Ямвлих не выбирают ни первый, ни второй способы ответа на данный вопрос. Порфирий пишет в «Сентенциях» (10): «Ведь не во всем подобны мыслимые предметы друг другу; у каждого — собственная ему сущность. В уме присутствует мышление, в душе — рассуждение, в растительном [начале] — рождающая природа, в телесном — образная, в том же, что запредельно, — непостижимая умом и сверхсущностная».

В трактате «О душе» Ямвлих приписал создание этой концепции Нумению (см. *Stob.* 1. 365. 7), который в большей или меньшей степени повлиял на Плотина, Амелия, Порфирия. Одна из важнейших сторон этой дискуссии заключается в выяснении той степени, до которой душа однородна с высшими началами. Ямвлих выступает против слишком сильного сближения души с умопостигаемым. Он говорит у Стобея (там же, 365. 22), что есть такого рода мыслители, которые полагают, будто душа подобочастна высшим сущ-

---

[68] Перед нами не формальный вопрос, а метафизическая проблема: либо мы подобны всему, а потому и в состоянии воспринять все, или же все пребывает в нас? В первом случае мы должны признать универсальную взаимосвязь всего, подобную стоической. Во втором мы можем прийти к субъективистским или даже солипсистским выводам.

ностям и даже самому единому, «как будто бы в каждой части такого рода [как душа] присутствует целое». Есть и такие толкователи, которые «помещают в частной душе умопостигаемый космос и богов, и демонов, и само благо, и все старейшие роды [сущего], и утверждают, что во всем подобном есть все, причем в том виде, который свойственен каждой сущности».

Последняя точка зрения имеет несомненный мистический (мы бы сказали, и гностический) оттенок. По характеру она ближе всего концепции Нумения, а также, вероятно, воззрениям римских «гностиков-платоников» гипотетического кружка Адельфия и Аквелина. Дж. Диллон считает, что, критикуя эту точку зрения, Ямвлих некорректен. В конечном итоге он сам придерживается похожих взглядов. Однако, на наш взгляд, соль приведенной Стобеем критики в ином. Порфирий (и Нумений) под частной душой понимали тот центр духовной деятельности, который может «стать умом» или даже экстатически взойти до единого. Ямвлих же утверждает: душа есть душа, а потому даже если в ней присутствует все, то *душевным* образом. Другое дело, что скрытый центр человеческой экзистенции — не душа. Мы помним рассуждения Ямвлиха о едином в душе, которое и является таковым центром. Но мистическое присутствие единого в душе еще не означает, что оно *помещено* там.

Апория, разбираемая в данном фрагменте, возникает из дискуссии, имеющей место в «Филебе» на 29а — 30а. Здесь Сократ стремится доказать, что все в мире направляется умом, и Дамаский обнаруживает четыре эпихейремы, выдвигаемые им. Второй аргумент — «по аналогии»: «Не скажем ли мы то, что в нашем теле есть душа?.. Откуда же, дорогой Протарх, оно взяло бы ее, если бы тело вселенной не было одушевлено, заключая в себе то же самое, что содержится в нашем теле, но, сверх того, во всех отношениях более прекрасное?» Отсюда и проистекает апория: как индивидуальная душа (часть) соотносится со всецелой ду-

шой (целым)? Во времена Дамаския эта апория имела уже школьный характер, и путь ее разрешения был намечен Ямвлихом: целое присутствует в частном, но образом, свойственным именно для этого частного.

Фрагмент 7
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 227. 107

На 61b: «И теперь наше рассуждение подсказывает нам, что благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной».

«Почему именно через смешанную жизнь эта причина дарует себя? Потому, что она есть совершенство всех существующих. Ведь безыскусное не вместит силу причины, которая является неизреченным, превосходнейшим единым, объемлющим все вещи[69]. Поэтому-то божественный Ямвлих и утверждал, что невозможно принимать участие в общем порядке по отдельности, разве только вместе с божественным хором тех, кто испытывает совершенное согласие в своем мышлении»[70].

Фрагмент 8
Дамаский. «Комментарий на "Филеб"». 243. 115

На 65a: «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это

[69] Мысль Дамаския и Ямвлиха такова: частное не вместит в себя всеобщее, при этом оставаясь частным. Путь тождества частного и всеобщего иной; это, как сказали бы в XIX столетии, — процесс преодоления своей односторонности.

[70] Помня об интересе Ямвлиха к теургии, мы можем увидеть в настоящем фрагменте и полемику с гностическим оптимизмом по поводу возможности индивидуального и самостоятельного восхождения к Божеству (который до определенной степени был свойственен и Плотину с Порфирием). Точка зрения Ямвлиха остается той же самой, что и в его трактате «О египетских мистериях»: индивидуум не может причаститься высшему, будучи не смешанным, то есть не участвуя в «хороводе душ» теургической религиозной деятельности.

и есть действительная при чина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом».

«Ямвлих также говорит, что те три монады, проистекающие от блага, украшают ум[71]. Неясно, однако, о каком уме он говорит — о том ли, который после жизни, или о том, что расположен в сущности, восхваляемый как отчий ум. Некоторые же утверждают, что это не последний [ум], но первый. Однако он утверждает, что те три монады выходят на свет в яйце согласно мифическому повествованию орфиков»[72].

[71] «Три монады» платоновского «Филеба» — красота, соразмерность и истина — очень часто становились предметом неоплатонического дискурса. Так, Сириан утверждал, что истина соответствует бытию, красота — жизни, соразмерность — уму.

Развернутый анализ «трех монад» можно найти и в «Платоновской теологии» Прокла (см. II. 11–13). Прокл даже написал трактат, посвященный этому месту из «Филеба» («О трех монадах» — см. упоминание о нем в комментарии на «Государство», I. 295. 24), который, правда, до нас не дошел.

В указанных местах «Платоновской теологии» Прокл дважды упоминает рассуждения Ямвлиха на тему красоты, истины и соразмерности, однако источник Прокла в данном случае — не комментарий на «Филеб», а Ямвлихова «Платоновская теология». Как видно из Прокла, Ямвлих рассматривает монады как творческое и дарующее начало. Прежде всего они изливают свою благодать на отчий ум, а при его посредстве — на всю умопостигаемую ширину. В частности, именно через эти три монады проявляются «умопостигаемые боги» (см. 140. 15).

[72] «Яйцо» — эквивалент бытия, или «отчего ума» (последнее является халдейским понятием). Это — первый элемент умопостигаемой триады, и именно поэтому, согласно Ямвлиху, в данном чине, а не в уме как третьем моменте триады «бытие — жизнь — ум», открываются три истолковываемые монады. Образ яйца в орфических поэмах безусловно связан с архетипикой мифологического космогенеза.

«КОММЕНТАРИИ НА "ТИМЕЙ"»

ИЗ КНИГИ I

Фрагмент 1

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 5а, I. 13. 14

«Ибо божественный Ямвлих совершенно прав, когда он говорит, что вся теория Платона содержится в этих двух диалогах — "Тимее" и "Пармениде"[73]; ведь все рассмотрение внутрикосмических и сверхкосмических вещей получает в них наилучшее завершение, и нет чина сущего, который [в них] не был бы рассмотрен»[74].

Фрагмент 2

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 54а, I. 174. 28

«(Но божественный Ямвлих решил — по причине его несогласия с другими комментаторами, которые предпринимали исследование диалога слишком частным образом, — понять речь Платона удивительным образом, который бы точно соответствовал явленному [в ней] смыслу); впрочем, в своем вступлении он сам побуждает нас к подобному способу истолкования»[75].

---

[73] Определение основного предмета каждого из диалогов было заслугой средних платоников (вероятно, школы Гая). Это следует из анонимного комментария на «Теэтет», относящегося ко II столетию н. э. Однако именно Ямвлих стал всерьез рассматривать те страницы диалогов, которые являются вводными и кажутся вызванными сюжетной, а не теоретической необходимостью. Он, как мы увидим на примере «Тимея», четко связывал их с основным проблемным полем диалога

[74] «Тимей» и «Парменид» с точки зрения Ямвлиха представляют собой второй цикл творений Платона, где вопросы, изложенные в первом, приуготовительном цикле (из десяти диалогов), рассматриваются более подробно и возвышенно. Мы уже отмечали, что двенадцать избранных Ямвлихом диалогов представляли собой полный курс, охватывающий все сферы философии — от познания самого себя до познания блага.

[75] Ямвлих придерживается своей основной стратегии: увидеть в преамбуле главную идею диалога и удерживать ее в процессе всего обсуждения. Рассмотрение должно быть целостным, основную идею необходимо

Фрагмент 3
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 6e-f, I. 19. 9

На 17a: «СОКРАТ: Один, два, три — а где же четвертый из тех, что вчера, милый Тимей, были нашими гостями, а сегодня взялись устраивать нам трапезу?

ТИМЕЙ: С ним приключилась, Сократ, какая-то болезнь; по доброй-то воле он никогда не отказался бы от нашей беседы».

«Божественный Ямвлих все-таки принимает возвышенный смысл этого суждения, говоря, что здесь осуществляется узрение умопостигаемой реальности, несоразмерной размышлению о чувственном. Ведь как говорит Сократ в "Государстве", те, кто выходят на чистый свет дня, слепнут, когда возвращаются в пещеру; так же и те, кто выбираются из пещеры, не способны смотреть прямо на свет. И именно поэтому, говорит он, четвертый отсутствует — по причине своего соответствия иному предмету рассмотрения, а именно умопостигаемой реальности. И действительно, эта его слабость [на самом деле] является сверхизобилием силы, по причине которой он превышает настоящее исследование[76].

обнаруживать в каждой из частей исследуемого текста (в том виде, который наилучшим образом соответствует этой части). Мы обнаружим, что именно таким образом Ямвлих рассматривает историю о войне афинян с атлантами, лишая ее характера морального и теологического мифа.

[76] Прокл обобщает это положение следующим образом: «Говоря коротко, физические логосы несоразмерны. Тот же, кто возжелал бы этого [то есть судить о физическом исчерпывающе-аподиктическим образом] был бы похож на того, кто намеревался бы получить от умопостигаемого чувственное осязание» (там же. 19. 22).

Данный фрагмент можно сравнить с комментарием Гермия на «Федр» (на 234e: «хотя я, по моему ничтожеству, не заметил этого...»): «Ничтожество не означает бессилие, но силу превосходства». Ведь способность обращаться к умопостигаемому не может приблизить к чувственному (см. 41. 22).

Фактически мы имеем дело с противопоставлением физической и метафизической стратегий исследования, выраженным здесь наиболее остро. Полагаю, что появилось оно еще в древнеакадемических дискуссиях по поводу статуса чувственного — Аристотель же лишь высказал

Ибо как сила злых вещей на самом деле бессильна, также и неспособность обращаться к вещам худшим является преизбытком силы»[77].

Фрагмент 4
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 8d, I. 24. 17

На 17а: «Если так, то не на тебя ли и вот на них ложится долг восполнить его долю?»

«Однако Ямвлих, утверждавший, что не названный по имени, будучи созерцателем умопостигаемого, более значителен, чем те, кто налицо, говорит, что Сократ показывает этими словами следующее: даже если все порожденное природой покидает действительно сущее, тем не менее оно отвлекает от последнего некое его подобие. В результате раздел философии, который обращен к природе, некоторым образом принимает участие в знании умопостигаемого, и именно на это указывает [слово] "восполнение"?[78]»

его в отчетливой форме (в смысле разделения философии на первую философию, математику и физику). Между тем Ямвлих не зря ссылается на миф о пещере из «Государства»: противопоставление «логосов физического» и «логосов метафизического» является не только проблемой границ умопостижения или классификации наук. Строго говоря, мы встречаемся здесь с проблематикой возникновения самого философского интереса — то есть с обнаружением такой стороны реальности, которая принципиально не-прагматична.

[77] В целом Ямвлих занят здесь опровержением Порфирия, который, по словам Прокла, видел смысл первых строк «Тимея» в утверждении некоего морального обязательства перед философией: лишь болезнь (то есть бессилие тела) может помешать участию в столь важном обсуждении. Согласно Проклу, Порфирий рассматривал введение в диалог как этическое, диалог же — как физический, «так что более прав Ямвлих». (См. 19. 24.)

[78] Три участника диалога, таким образом, отторгают некую силу от отсутствующего гостя (восполняя его отсутствие), подобно тому, как физические науки отторгают некоторые принципы от высшей философии. Отсутствующий выше их и является по отношению *к ним* монадой.

Фрагмент 5
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 10b-c, I. 30. 2

На 17b-c: «Если я не ошибаюсь, главным предметом моих рассуждений вчера было государственное устройство — каким должно оно быть и каких граждан требует для своего улучшения».

«(Некоторые[79] рассматривают краткое возвращение к "Государству» в этическом смысле, говоря о том, что оно подталкивает нас к началу рассмотрения целокупности всего при помощи созерцания, имеющего этический характер.) [80] Другие же[81] утверждают, что это возвращение к «Государству» было помещено прежде физиологического исследования как [пред]изображение устроения Всего. Ибо пифагорейцы имели обычай помещать прежде своих ученых наставлений обращение к предмету исследования через уподобления и изображения и, вслед за тем, вводили тайное откровение того же предмета через символы[82]. И, таким образом, после пробуждения способности души охватить умопостигаемое и очистить его видение[83], они вызывали полное знание о предмете, избранном для исследования.

---

[79] То есть Порфирий.

[80] Прокл опять противопоставляет этико-политическое понимание вступления к «Тимею», Ямвлихову физическому.

[81] То есть Ямвлих.

[82] Вновь мы видим перекличку комментариев Ямвлиха к Платону с его «Сводом пифагорейских учений». Ср. *О жизни Пифагоровой*, 66. 103–105: «Пифагор полагал, что прочим людям, неспособным самостоятельно постичь чистые первообразы, для обретения блага и усовершенствования их существа будет достаточно и дарованных им образов и символов». Очевидно, что мы имеем дело со своеобразно переосмысленной поздними платониками практикой религиозной общины (каковой можно считать древнейшую пифагорейскую школу), имевшей обязательное деление на посвященных и внешних, а также использовавшей различные способы провозглашения священного знания — например, через пифагорейские «акусмы».

[83] Ср. *Государство*, 533d, где речь идет об очищении «взора нашей души» от грязи, а также Ямвлихову *Жизнь Пифагорову*, 31: «Пифагор привил

В данном случае возвращение к “Государству” схожим образом готовит нас к пониманию правильного порядка демиургии целокупности всего через посредство образа, история же об Атлантиде действует как символ: ведь, в самом деле, миф имеет обычай открывать многие вещи через символы. Итак, физиологическое пронизывает собой весь диалог, но выступает в различных формах и в разных местах согласно различным способами изложения».

Фрагмент 6

Прокл. «Комментарий на “Тимей”». 17f — 18a, I. 55.10

На 19a: «Что же, упустили ли мы что-либо из вчерашних рассуждений, или же, милый Тимей, нам удалось восстановить их ход?»

«Обозначает ли это высказывание то, что сейчас он рассмотрел в общих чертах сферу политического, которую описывал вчера, или же то, что это вчера он рассмотрел ее в общем и сегодня вновь рассматривает ее таким же образом, — для исследования это значения не имеет. [Равно как и то,] обсуждал ли он вчера этот предмет более детально, в данном же случае в виде краткой сводки или же в обоих случаях кратким образом, это безразлично для божественного Ямвлиха и будет таковым же для меня»[84].

эллинам науки, философское созерцание и все те способы познания, которые делают душу поистине видящей и очищают ум от заблуждений...» Вероятно, во времена Ямвлиха под «очищением видения души» подразумевалось не только философствование, но и некие теургические действия.

[84] Согласно мнению античных комментаторов, на данную встречу был назначен второй разговор о государстве, более подробный, причем вести его должен был тот самый отсутствующий гость. Вероятно, также подразумевалось, что участники беседы «Государства» подвели некоторый итог сказанному — который остался за рамками текста, но к которому теперь возвращается Сократ.

Фрагмент 7
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 24d-e, I. 77. 24

На 20d: «Послушай же, Сократ, сказание хотя и весьма странное, но, безусловно, правдивое, как засвидетельствовал некогда Солон, мудрейший из семи мудрецов».

«Но эти комментаторы были должным, на мой взгляд, образом исправлены божественным Ямвлихом. Именно согласно Ямвлиху, а также согласно моему вождю[85] эта война может быть понята таким образом, чтобы мы не отрицали реальность рассказанного [Солоном] — наоборот, все ведь соглашаются, что она имела место. Но поскольку мы привыкли относить предшествующие основному тексту диалога части к предмету, обсуждаемому в основной части[86], их [Ямвлиха и Сириана] точка зрения заключалась в том, что нам следует поднять этот конфликт с человеческого уровня и распространить его значение по всему космосу и, в частности, по всем рожденным частям его и простереть упоминания о нем на все чины, принимая во внимание то, в каком отношении космос, по причине различия его сил, участвует в конфликте. Ибо поскольку все вещи происходят от одно-

[85] «Вождем» Прокл и афинские неоплатоники неоднократно называли Сириана.

[86] Ср. с тем, что Прокл пишет в своем комментарии на «Алкивиад I»: «Введения к платоновским диалогам подводят нас ко всем целям этих диалогов, а не написаны Платоном ради драматического привлечения душ... это и не просто рассказы о том, что произошло, как полагали некоторые [вероятно — средние платоники]». Важно, что Ямвлих, признавая реальность войны с атлантами, в сущности принимает «исторический» уровень понимания текстов Платона как вполне истинный. Иносказательное (философско-аллегорическое) понимание диалогов надстраивается над реалиями, которые там описаны и сомнений в которых у него нет. Мы видим, что эта манера вполне соотносится с экзегетическими практиками христианских богословов (особенно «александрийской школы»). Предпосылки такого различения уровней понимания доктринального текста можно обнаружить, например, в трактате Плутарха «Об Исиде».

го и диады, следующей после этого одного[87], и объединены друг с другом, и распределены согласно своей антитетической природе, — то и в родах сущего присутствует некое противостояние тождественного и различия, движения и покоя[88]. И так как все, что существует в космосе, участвует в этих родах, то было бы уместно полагать, что данный конфликт пронизывает собою все».

Это рассуждение следует у Прокла после подробной классификации мнений комментаторов о природе событий, описываемых Платоном в рассказе о войне с атлантами.

1) Некоторые (Крантор, первый экзегет Платона) утверждают, что история Атлантиды — это буквальная история. Крантор рассказывает историю о том, как Платона посвятили в нее египетские жрецы.
2) Иные утверждают, что это только миф, правда, содержащий некоторое представление о том, как вечно сущие начала выражены в рожденном космосе.
3) Третьи не отрицают, что эти события имели место, но утверждают, что они берутся лишь как образы присутствующих во всем противоположностей, напоминая о гераклитовском тезисе: «Война — отец всего».

Последние распадаются еще на два класа:

— те, кто указывают в качестве прототипов противоположностей неподвижные и блуждающие звезды;

— те, кто считает атлантов планетами и называет войну «противоположным обращением» небесных сфер, афинян

---

[87] Речь идет, конечно, о втором едином, которому у Ямвлиха и противостоит диада. Пост-Ямвлиховы неоплатоники предпочитали говорить не о втором едином (хотя Дамаский, например, явно имел в виду его, когда различал «таинственное начало» и единое), а о следующей после единого монаде, которой противоположена диада. В таком случае монада и диада могут быть приравнены к пределу и беспредельному «Филеба». Ср.: Сириан. *Комментарий на «Метафизику»*. 112. 14.

[88] Имеются в виду знаменитые «высшие роды» (или «высшие виды») диалога «Софист» (248е и далее).

же — «превозмогающим и единым» обращением космоса. Данную интерпретацию поддерживал Амелий, отмечавший семичастное деление острова атлантов в «Критии».

4) Другие (Ориген) относили все это сказание к противоборству благих и злых демонов, одних побеждающих, других — побеждаемых.
5) Еще другие (Нумений) считали, что это предание касается борьбы лучших душ, питомцев Афины, с некими душами, также являющимися продуктами генесиургии, которые принадлежат богу, надзирающему над рождением (Посейдону). Борьба эта происходит ради отделения первых от последних («посейдонова душа» привязывает нас к телу).
6) Другие (Порфирий) объединяли толкования Оригена и Нумения, считая это сражение борьбой между душами и демонами. Они разделяют демонов на три типа: «божественных», «промежуточных» и «злых». Именно с последними, «происходящими от закатной стороны горизонта (как говорили египтяне)», ведется война в то время, пока души претерпевают вхождение в тела — злые демоны стремятся полностью околдовать души, привязав их к земному носителю.

По отношению к последнему толкованию мы не можем не указать на фразу Прокла, которой тот завершает свой рассказ: «Это является мнением философа Порфирия, который удивил бы нас, если бы говорил нечто помимо пересказа Нумения».

Диллон предполагает, что вся эта доксография заимствована Проклом у Порфирия. Отметим, что здесь, как и в большинстве случаев, Ямвлих не принимает толкований Порфирия, предпочитая возвышать конфликт над уровнями физической и психической реальности.

Возвращаясь к толкованию, которое дает Ямвлих, отметим, что представление о неизбывном творческом конфликте космических противоположностей ведет свое происхож-

дение, вероятно, от мифологического сознания, затем же оно ярко и недвусмысленно представлено у досократиков (Гераклит, Парменид — во второй части его поэмы, Эмпедокл и т. д.). Можно встретить его и у Платона —в учении о подобном и неподобном, о противостоянии злых и благих демонов или в представлении (из «Федона») о взаимопереходе жизни и смерти.

В века после Рождества Христова идея этого противостояния была подхвачена в гностическом сознании. Вот, например, как описывается оно в апокрифе «Вознесение Исайи»: «(7–10) И мы восходили, ангел и я, на небесный свод, и там я видел великую битву сатаны и его сил против тех, кто почитает Бога, и один превосходил другого в ревности. Ибо точно как на земле, так же и на небесном своде, поскольку отражения того, что происходит на небесах, находятся на земле. (11–14) И я сказал ангелу: "Что это за война, и зависть, и борьба?" И сказал он мне в ответ: "Это война дьявола, и он не прекратит ее, пока Тот, Кто желает видеть тебя, поражает его духом Своей добродетели..."»

Фрагмент 8
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 26а, I. 82. 11

На 20е: «Солон был родственником и большим другом нашего прадеда Дропида, о чем сам неоднократно упоминает в своих стихотворениях. Он говорил деду нашему Критию, а старик, в свою очередь, повторял это нам, что нашим городом в древности были совершены великие и достойные удивления дела, которые потом были забыты по причине бега времени и людской смерти».

«Правильное толкование изложено выше. Божественный Ямвлих тем не менее дает несколько иное толкование этой генеалогии, ибо он делает Главкона непосредственным потомком Дропида»[89].

[89] По прокловской генеалогии Главкон, дед Платона, должен быть не сыном, но внуком Дропида, отцом же его является Критий Старший.

Фрагмент 9
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 27c, I. 87. 6

На 21a: «Я расскажу то, что слышал как древнее сказание из уст человека, который сам был не молод».

«Однако великий Ямвлих утверждает, что нам следует отнести разнообразие платоновских выражений скорее к самому положению дел и лицезреть, как противоположности в природе охватываются единым и как это единое разнообразится, и как проявляются многие виды одних и тех же начал, иначе пребывая в уме всего, иначе в душе, и вновь иначе в природе, и, наконец, — в материи; и опять-таки в материальном вместе с подобием появляется многообразная инаковость[90]. Все эти предметы достойны размышления Платона, и вовсе не излишне внимание к языку»[91].

Заметим, что Критий, участник диалога, приходился Платону двоюродным дядей. Вообще родоначальником всего этого знаменитого генеалогического древа являлся Посейдон, прапрадед последнего афинского царя Кодра.

[90] Ср. фр. 46, где противопоставление «подобного» и «иного» связано с различием надлунных и подлунных сущностей.

[91] Этому фрагменту предшествует критика Проклом Лонгина (о котором Прокл повторяет высказывание Плотина, что тот был филологом, а не философом). Возможно, данная критика заимствована Проклом из соответствующего раздела Ямвлиха.

Итак, Прокл сообщает, что Лонгин рассуждает по поводу употребления Платоном слов «изначальные» (дела), «древний» (логос) и «немолодой» (муж) и считает, что эти слова используются для демонстрации внимания Платона к разнообразным изменениям. Здесь Лонгин следует платонику Евдору Александрийскому, утверждавшему, что пестрота и разнообразие высказываний Платона — порой по поводу одного и того же предмета — вызваны его ученостью и возвышенностью слога (см. *Stob.* II. 69).

С другой стороны, Ориген, по словам Прокла, отрицает, что Платон ставил перед собой целью некий заранее запланированный эффект. Он ссылается на Аристоксена, ученика Аристотеля, который утверждал, что в произносимых философами звуках отражались их характеры. Таким образом, Платон, по Оригену, спонтанным образом выражает свою природу, когда пытается быть точным в своем выражении рассматриваемой реальности.

Фрагмент 10
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 29b-c, I. 93. 15

На 21b-d: «И вот один из членов фратрии, то ли впрямь по убеждению, то ли думая сделать приятное Критию, заявил, что считает Солона не только мудрейшим во всех прочих отношениях, но и в своем поэтическом творчестве — благороднейшим из поэтов. А старик — помню это как сейчас — очень обрадовался и сказал, улыбнувшись: "Если бы, Аминандр, он занимался поэзией не урывками, но всерьез, как другие, и если бы он довел до конца сказание, привезенное им сюда из Египта, а не был вынужден забросить его из-за смут и прочих бед, которые встретили его по возвращению на родину, я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его славой"».

«Но Ямвлих пишет, что ничто из этого не верно[92], но что этим [эпитетом "благороднейший"] были показаны независимость ума и самостоятельность добродетели Солона и их важность и превосходство над всеми другими вещами. И далее наш комментатор пишет, что тот факт, что Критий улыбается, показывает совершенство породительной деятельности причин, которые радуются своим порождениям, а его точная память демонстрирует сохранность в космосе творческих начал.

Почему Солон жаждал передать войну с атлантами в поэтической форме? Потому, говорит он, что все дела природы и космические противоречия обязаны своим существованием подражанию[93], ибо он (Солон) аналогичен их творче-

---

Именно с этими толкованиями и спорит Ямвлих, утверждая, что излишнее внимание к языку было бы делом, недостойным платоника.

[92] Ямвлих отрицает толкование Оригена, который пытался объяснить, почему Солон назван «благороднейшим», и давал три натуралистических объяснения этому. Ямвлих верен своему принципу: прежде всего философия должна быть дана образно-символическим путем. Солон и Критий исполняют здесь роль символов различных реальностей.

[93] Поэзия же и есть подражание.

ским и первым причинам, так же как Критий аналогичен последующим и вторичным[94].

И почему ему воспрепятствовала распря? Потому, что движения в материи и ее внутреннее смятение препятствуют логосам, которые создают то, что пребывает в космосе, как это было показано выше»[95].

Фрагмент 11
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 31с, I. 100. 29

На 22а-b: «Однажды, вознамерившись перевести разговор на старые сказания, он попробовал рассказать им [египтянам] наши дедовские предания о древнейших событиях — о Форонее, почитаемом за первого человека, о Ниобе и о том, как Девкалион и Пирра пережили потоп[96]; при этом он пытался вывести родословную их потомков, а также исчислить по количеству поколений сроки, истекшие с тех

[94] Солон получает роль демиурга, выполняя в порядке демиургии дело высшего ума. При этом он противостоит Критию, который олицетворяет пребывающий в космосе демиургический интеллект. Возможно, что Критий (а Критий Младший, к слову, был представителем второго поколения софистов) может быть отождествлен с «подлунным» демиургом комментария на «Софист».

[95] Самим Проклом. См. там же, 91. 17.

[96] Фороней — мифологический основатель города Аргос (первоначально — Форонея). По легенде, он был первым, кто научился пользоваться огнем, украденным для людей Прометеем. Вероятно, в Аргосе Фороней считался первым человеком.
Ниоба — по аргосскому же мифу — дочь Форонея (а не Тантала, каковая версия более известна). Возможно, что история о гибели ее детей — «воспоминание» о предании, согласно которому боги уничтожили человеческий род. (В таком случае Ниоба — прародительница первоначального человечества. Интересно, что в живых во время этого катаклизма остаются лишь Амикл и Мелибея, богобоязненные сын и дочь Ниобы, — вероятные кандидаты на статус человеческой пары, возродившей человечество.)
Девкалион и Пирра — легендарная пара, пережившая т. н. «Девкалионов потоп» и давшая начало нынешнему роду людей. Интересно, что Девкалион считался сыном (т. е. созданием?) Прометея, а Пирра — дочерью (созданием?) Эпиметея.

времен. И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет: “Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца”».

«И ассирийцы, говорит Ямвлих, сохраняли записи не только в течение 270 000 лет[97], как утверждает Гиппарх[98], но действительно передавали память обо всех апокатастасисах[99] и циклах семи космократоров[100]. В самом деле, неуместно, получается, сравнивать с ними многоболтливый рассказ о древности эллинов. Поэтому ясно, что настоящее повествование должно быть направлено не только на малое, но и на целое, и на все»[101].

---

[97] Дж. Диллон убежден, что ассирийцы упомянуты здесь исключительно из «сирийского патриотизма» Ямвлиха. Однако древность ассирийцев для греков была безусловна: этот народ у них очень часто отождествлялся с вавилонянами и халдеями. К тому же сам Ямвлих говорит («О египетских мистериях»): «Ведь поскольку боги объявили достойными их наречия, священные народы, а это — египтяне и ассирийцы...» Вообще среди греков было широко распространено представление о самых древних народах. Чаще всего среди таковых числились египтяне и халдеи-ассирийцы. Однако Геродот, например, утверждает, что древнее всех фригийцы. Он ссылается на своеобразный опыт, проведенный якобы некогда фараоном Псамметихом (см.: *История*, II. 2). Впрочем, ниже он же говорит, что все имена богов — египетского происхождения.
Само число в 270 000 лет — вероятно, ошибка (быть может — переписчика). Цицерон в трактате «О дивинации» говорит, что вавилоняне сохраняют в своих записях наблюдения за движениями светил в течение 470 000 лет (см. I. 36).

[98] О Гиппархе из Никеи, преклонявшемся перед вавилонской (что для греков того времени равно ассирийской) астрономией, см. ниже, фр. 70. Источником Гиппарха был его современник, вавилонский астролог Киден.

[99] Возвращениях, восстановлениях космоса после мировых катастроф, которым посвящен знаменитый миф о прямом и попятном обращении космоса из платоновского диалога «Политик».

[100] То есть возвращение планетных богов в изначальные положения.

[101] Прокл полагает, что Солон в данном фрагменте Платона выражает «божественные причины», которые взывают к умопостигаемому и наполняют все божественностью и целостностью.

Фрагмент 12
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 36d, I. 117. 18

На 22d: «В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, чем живущие возле рек или моря».

«Философ Ямвлих тем не менее предпочитает скорее физическое, чем этическое толкование этого[102]. Поэтому он говорит, что когда происходит экпиросис (разрушение огнем), особенно гибнут те, кто живет на высоких горах, будучи более удаленными от испарений воды — ведь последние не могут подняться по причине тяжести их влажной сущности. Воздух, который [их] окружает, не наполнен влагой, но сух и становится пищей для огня, рождающегося по своей природе наверху. И наоборот, когда происходит обратный катаклизм [то есть потоп], то гибнут скорее те, кто живет в низменных землях, поскольку все тяжелые вещи по природе рождаются внизу».

---

[102] Порфирий, по словам Прокла, переносил описание этих явлений на душу, утверждая, что речь идет о чрезмерном разогреве духа в человеческой душе. Процесс этот может быть столь силен, что вызывает некий внутренний экпиросис и смерть «человека внутри нас». Здесь Порфирий ссылается на «Илиаду», где Гомер говорит об Агамемноне: «И глаза его были подобны вспыхнувшему огню» (см. I. 104).
Когда же, по мнению Порфирия, волевое начало в душе затапливается генесиургической влагой и становится расслабленным, погруженным в поток материи, тогда происходит иная смерть души в нас, становящейся влажной (согласно известному изречению Гераклита).
В таком случае все те, чей дух ослаб и оказался погружен в заботы о «вторичных вещах», не поддаются соблазну возжигания духа — и это, по мнению Порфирия, означают слова «низкие места, у воды». Те же, кто имеют стремящуюся часть своей души напряженной, возвышаясь над материей, остаются равнодушны к желаниям, вызванным низшим, — это и означают слова «высокие места». Ибо дух по своей природе быстр в движениях и энергичен, стремящаяся же часть более медленна и слаба. «Поэтому делом музыканта является расслабление устремлений пыла и в то же время изгнание расслабленности из стремящегося начала».
Ср. схожую экзегезу Порфирия из его трактата «О пещере нимф» (10), где он связывает водные потоки со становлением и рождением.

Фрагмент 13
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 37b-c, I. 120. 10

На 22е: «Но в нашей стране[103] *вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а напротив, по природе своей поднимается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех».*

«Но Ямвлих говорит, что такой способ исследования здесь не подходит[104]. Скорее следует попросту рассмотреть то, каким образом осуществляется поднятие воды, которое привыкли называть "восхождением". И, давая двойное объяснение тому, почему египтяне избегают как засухи, так и наводнений, он явно одобряет теорию преумножения дождей [у истоков Нила][105]. Ибо он говорит, что первым основанием для спасения египтян [от засухи] является воля получивших их в свой удел богов и начальные принципы их демиургии. Второй же причиной является смешение воздуха. Ибо времена года сохраняются теми же у антиподов[106], из земель которых Нил течет в наши земли; [только] периоды засухи и дождей противоположны здешним»[107].

[103] Имеется в виду Египет: Платон приводит слова египетского жреца, беседующего с Солоном.

[104] Отвергается утверждение Порфирия о пористой структуре египетской земли.

[105] Концепция «преумножения дождей» восходит к Евдоксу Книдскому и Аристотелю. О распространенности этой теории свидетельствует и Плутарх Херонейский (см.: *Об Исиде*, 39). Как сообщает Прокл (здесь же, 121. 8), Эратосфен писал о путешественниках, которым удавалось добраться до земель антиподов и истоков Нила.

[106] Антиподы — те, кто живет на противоположной стороне экватора, но на том же меридиане, что и мы.

[107] Привлекая авторитет Ямвлиха, Прокл стремится дать ответ Элию Аристиду, который в своей «Египетской речи» всячески насмехался над теорией преумножения дождей у истоков Нила (непонятно, не возражал ли ему уже сам Ямвлих).

Фрагмент 14
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 44а — 45а, 1. 145. 5

На 23d-e: «Но [Афины] она основала на тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста, а этот наш город[108] *позднее».*

«Божественный Ямвлих ставит вопрос о том, каким образом боги, как говорится о них, получают в удел некие местности согласно наступлению определенного срока — как, например, Афина вначале получила Афины, а потом — Саис? Ибо если они начинают свое владычество по жребию в какой-то момент [времени], им когда-либо придется перестать быть [владыками], ибо таково все, измеряемое временем[109]. И еще: когда они получили по жребию это место, получили ли они его как не имевшего до того момента владык или же они обрели власть над другими богами? Ибо если это место было безвластно, то каким образом некая часть из всего сущего оказалась лишена бога? И как могло бы какое-либо место существовать совершенно без покровительства высших чинов? И как так случилось, что самодостаточное благодаря покровительству самому себе и самосохранению [место] могло бы затем стать уделом одного из богов?

Но если оно передается другому владыке и другой бог имеет его в своем уделе, то тоже получается бессмыслица:

---

[108] Саис — город в дельте Нила, центр 5-го нома Нижнего Египта. С Афиной греки отождествляли саисскую богиню Нейт (это, например, видно из «Истории» Геродота). Последняя имела двуполый характер, была богиней-воительницей и создательницей мира, согласно местной космогонии. Египетский жрец, чьи слова пересказывает Платон, ошибается, поскольку Саис существовал еще в эпоху Древнего царства, а имя богини Нейт встречается в «Текстах пирамид». Возможно, представление о том, что Саис был основан позднее Афин, связано с тем, что взлет славы этого города приходится на достаточно позднее время — VII–VI вв. до н. э.: в 663–525 гг. Саис был столицей Египта. Особенно этот город был украшен в царствование последнего великого фараона Саисской династии — Яхмоса II (греч. Амасис).

[109] Здесь речь идет о физическом времени — см. ниже фр. 60–69.

ибо ведь ни второй не отбирает власть и удел от предыдущего, ни происходит обмен уделами. Даже демоны не меняются уделами друг с другом.

Обнаружив эти сложности, он собирается разрешить их, говоря, что уделы богов на самом деле пребывают вечно, но то, что участвует в них, иногда воспринимает их власть, иногда же лишено ее[110], и это является участиями, измеряемыми во времени, которые священные законодательства именуют рождениями богов»[111].

Фрагмент 15
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 45е, I. 147. 24

На 23е: «Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысяч лет. Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане».

«Но божественный Ямвлих отрицает все это толкование, утверждая, что в данном месте обсуждаются не жизни, но

---

[110] Аргументацию в пользу подобной концепции промысла богов о космосе можно найти у Прокла в «Первоосновах теологии». Особено см. параграф 142: «В самом деле, необходимо, чтобы различная причастность чего-то становилась различной или из-за того, что причастно, или из-за того, чему оно причастно. Но все божественное сохраняет один и тот же чин, оно находится в отношении со всем и несмешанно. Следовательно, остается, что изменение возникает из-за причастного, а именно, в нем имеется неодинаковость и оно присутствует при богах в разное время по-разному» (перев. А. Ф. Лосева).

[111] Рождения богов могли пониматься в античности не только как появления богов на свет в буквальном смысле этих слов, но и как пришествие бога (или героя, полубога) в какую-то местность (город). После такового пришествия этот город становился владением бога, а само пришествие могло праздноваться как день его рождения.

Нок и Диллон обнаруживают параллели этой концепции Ямвлиха в трактате Саллюстия «О богах», где также говорится о вечном промысле богов о космосе и о том, что отдельные части космоса пользуются им вечно, другие же — временами (см. гл. XVIII).

различные степени причастности Афине, которые делают отсылку к периодам [времени] в “Федре” неуместной»[112].

Вновь критикуется позиция Порфирия. Порфирий обозначает Гефеста как «искусный (“техничный”) ум» (буквально то же самое выражение мы встречаем в «Теологуменах арифметики» (10), где речь идет о демиургическом уме, создавшем космос), сферу Луны же — как воздушную землю египтян. Гефест оказывается не земным богом-искусником, но демиургом всего, что охвачено сферой Луны («подлунное» здесь понимается как синоним «земного»). Поэтому, говорит он, души, созданные богом, участвующим в «искусном уме», высеяны на почве Луны, обладая телами, которые являются истечениями вечных тел. 9000 лет Порфирий приравнивает к пребыванию этих душ там, 10 000-летний же круговорот для него — это тот, который является восхождением и нисхождением душ через пять планетных сфер. Таким образом, на каждую из сфер приходится по 2000 лет, причем нет строгой последовательности прохождения одной сферы за другой.

Согласно Проклу, Порфирий тем не менее не увязал 9000 лет и 10 000 лет. Он по преимуществу говорил о девятке — девяти жизнях, отождествляемых с 9000 лет, девятидневном жертвоприношении, о девяти именах для дня и т. д. Он не объяснял 10 000-летний цикл, а лишь 9000-летний (как ближайший к нему).

Прокл полностью отвергает это толкование. Афина была принята на 1000 лет раньше в Афинах потому, что здесь она более полным образом участвует в пропорции 9/8. При этом, правда, возникает апория: почему число 9 связано с Афиной, хотя, согласно античной теологии числа, оно должно быть связано с Гефестом. Разрешение ее состоит в указании на речь об Афине: здесь она имеет хтонический характер.

[112] Имеется в виду то место в «Федре» (248с), где речь идет о кругооборотах душ согласно «закону Адрастеи».

Далее Прокл говорит, что 9000 является символом высшей формы жизни, содержащей самую себя в самой себе (тридцать в квадрате, умноженные на декаду) в то время, когда она правит низшими чинами. 8000 же — скорее символизирует жизнь, изливающуюся на низшее и уподобляющуюся ему.

Можно видеть, что 9 — это символ самости и полноты, 8 же — выхождения. Прокл явно заимствует эти числа и их соотношения из рассуждений Ямвлиха по поводу «чисел души» (см. ниже, фр. 54).

Фрагмент 16
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 45b, I. 146. 9

На 23е: «О чьих законах и о чьем величайшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать; позднее, на досуге, мы со священными письменами в руках выясним все подробно и по порядку».

«И в дальнейшем, основывая это повествование на священных письменах, которые демонстрируют постоянное внимание со стороны божественных космических эйдосов[113], как сказал бы Ямвлих...»

Фрагмент 17
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 47b-d, I. 152. 28

На 24а-b: «...и прежде всего [ты найдешь в Египте] сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие

[113] Дж. Диллон полагает, что под космическими видами следует понимать богов-«стражей». Это как будто подтверждает и разделение Саллюстием видов внутрикосмических богов (см.: *О богах*, VI. 12 — разделение, совершаемое явно под влиянием Ямвлиха): «Среди внутрикосмических богов есть созидатели космоса, одушевители его, приводящие всех в нем сущих к гармонии и охраняющие гармонизированное».
Однако можно предположить и иное, более метафизическое толкование этих эйдосов. Сама забота богов о созданном имеет различные аспекты, такие как милосердие, правосудие, спасительность, справедливость и т. д. Не выступают ли они искомыми эйдосами?

ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев. Да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его законом предписывается не заботиться ни о чем, кроме войны».

«С другой стороны, божественный Ямвлих критикует все это, как не платоновскую и не верную позицию[114]. Ибо ни архангелы не заслуживают того, чтобы упоминаться Платоном[115], ни воинственный род душ, склонных к телу: ведь их не следует отличать от богов и демонов[116]. И это в самом деле неуместно — если мы относим их к среднему чину, богов же и демонов — к крайнему демиургическому чину. Не следует им быть и пастухами, которые покину-

[114] Имеется в виду толкование Порфирия.

[115] Платон действительно нигде не говорит об архангелах, даже не употребляет этого слова. Однако сам Ямвлих говорит об архангелах в трактате «О египетских мистериях». Хотя их чин так и не прижился у неоплатоников как некое определенное понятие, однако он встречается и у пост-Ямвлиховых мыслителей. Архангелы, обращенные к богу, — образ, явно выдающий влияние иудейской, христианской мистической литературы, а также многочисленных апокрифов, порожденных той и другой. Можно привести пример из упомянутого уже выше «Вознесения Исайи» (II. 32–34): «И я вознесся на пятые небеса. И здесь я увидел бесчисленных ангелов и их сияния, и их пение было более прекрасно, чем пение ангелов четвертого неба. И я изумился, созерцая подобное множество ангелов, выстроенных рядами согласно различию их благости. Каждый, имея собственное сияние, восславлял Его, Который превыше всего (Чье имя не открыто ничему плотскому), поскольку Он даровал столь много славы ангелам, которые пребывают превыше всяких небес». Диллон сравнивает архангелов со «спутниками», следующими за богами в «Федре».

[116] Нечто подобное говорит о демонах сам Ямвлих в своих «О египетских мистериях» (I. 20): «Те же, кто обладает демоническим господством, имея доступ к некоторым отдельным частям космоса, их и обустраивают, а сами имеют делимый вид сущности и силы. Кроме того, они каким-то образом родственны управляемому им и неотделимы от него». Однако в случае толкования Порфирия Ямвлиху не нравится отождествление этого чина с душами.

ли человеческий ум, но имеют некую симпатию с живыми существами. Ведь не от людей происходят те демоны, что надзирают над смертной природой[117]. Они — и не охотники, которые заключают душу в тело, как в загон: не таким образом душа спряжена с телом. Такие представления не являются теорией, достойной философского способа [мысли], но все это полно варварского хвастовства[118]. На самом деле нет и земледельцев, связанных с Деметрой, — ибо боги превосходят ближайшие причины[119].

Завершив эту критику, он описывает [класс] жрецов как аналогичных благодаря их сходству со всеми вторичными сущностями и силами, таким как честь и служение причинам, предшествующим им самим. И пастухов — как тех в космосе, кто получил в удел власть над жизнью, по-

[117] Аргументом в пользу Ямвлиха может быть и то место из «Политика», где Платон говорит о демонах-пастухах, между которыми были поделены все живые существа (271 d). Естественно, Платон предполагает, что они имеют подлинно божественный статус.

[118] «Варварское хвастовство» — выражение, которое Юлиан Отступник употребляет в письме к Феодору. Однако думаем, что в данном случае Ямвлих имеет в виду не только христиан. Нарисованная Порфирием картина напоминает и иудейскую мистику, и те гностические системы, что испытали влияние зороастризма. Интересно, что обвинение в варварском хвастовстве следует сразу после фразы об охотниках, заключающих души в тела. То, что души находятся в телах как в заключении, является орфико-пифагорейской точкой зрения. Но Ямвлиху не нравится введение особого чина демонов, которые специально охотятся за ними. Введение в иерархию демонов таких охотников действительно вызывает в памяти гностические представления, согласно которым восставшие против высшего начала чины поместили захваченную ими духовную сущность в специально для того созданное человеческое тело (тело Адама — ср. гностические экзегезы первых глав «Книги Бытия»), каковое, таким образом, стало своеобразным «виварием» и темницей для души и духа. Против внесения в неоплатоническую демонологию гностических мотивов и восстает Ямвлих.

[119] Бог — принцип, а не покровитель какой-то частной деятельности. По мнению Ямвлиха, Порфирий слишком снижает роль божеств в своей экзегезе и вообще совершает отождествления чинов, упомянутых Платоном, с низшими уровнями божественной деятельности.

мещенной в тело и над неразумными силами, и тех, кто приводит их к порядку. И охотников — как всецелые силы, которые упорядочивают вторичные силы посредством охоты за сущим[120]. И земледельцев — как тех, кто приводит к завершению высеивание семян, устремляющихся с небес к земле. И воинов — как тех, кто побеждает все безбожное и утверждает все божественное»[121].

Критикуемые воззрения Ямвлиха Прокл передает следующим образом (см. там же, 152. 12):

> Философ Порфирий утверждает следующее: жрецы аналогичны архангелам на небесах, обращенным к богам, вестниками которых они являются; воинственный род — демонам, нисходящим в тела; пастухи — тем, кто назначен властвовать над стадами животных, о которых они (египтяне) сообщили в тайных писаниях, что это — души, у которых ослабел человеческий ум... Есть и те, которым поручено стадо людское... некие демоны надзирают за городами, некие — за племенами, другие — за отдельными людьми. Охотники же аналогичны тем, кто охотится за душами и помещает их в тела — ибо есть такие, которые получают наслаждение в погоне за живыми существами, подобно Артемиде и следующим за ней демонам. И наконец, существуют демоны, которым поручен надзор за урожаем. И все это государство подлунных демонов, разделенных на многие типы, названо Плато-

[120] Дж. Диллон считает, что под охотниками Ямвлих понимает «новых богов» из следующей в диалоге ниже речи Тимея, а под земледельцами и воинами — их слуг.

[121] Прокл чуть ниже утверждает, что Порфирий и Ямвлих производили деление демонов на пять классов, оставляя без внимания демиургических демонов как отдельную категорию, в то время как Сириан считал ее одним из демонических чинов, разделяя последние на три пары.

ном демиургическим, поскольку он взирал на результат [демиургии] уже существующий или становящийся».

Небезынтересен вопрос о том, каковы были источники демонологии Порфирия. Часть из них очевидна: это платоническая демонология Ксенократа и представления об иерархии божественных и демонических существ платонизирующего стоика Посидония. Несомненно, что одним из источников мог быть рассказ Гесиода из «Трудов и дней» о людях «золотого поколения», которые после смерти стали благими демонами, надзирающими над людьми (*Труды и дни*, с. 108–126). Что касается других источников, более близких Порфирию по времени и по духу, то здесь гипотезы современных ученых имеют достаточно вольный характер.

Так, Кюмон в своих «Восточных религиях» (см. р. 152) настаивает на персидском характере источника Порфирия, ссылаясь на не раз упоминавшуюся в поздней античности персидскую «Книгу Остана». Ганс Леви (в «Халдейских Оракулах», см. р. 497), напротив, выдвигал гипотезу, что источником Порфирия является сочинение Оригена «О демонах». Однако можно предположить и то, что предпосылки к этой демонологии содержались в «Халдейских Оракулах».

Единственное, о чем можно говорить с уверенностью: во II–III вв. существовал значительный пласт литературы, с большим или меньшим успехом претендующей на статус боговдохновенности; думаем, выбор источников у Порфирия был богатым.

Фрагмент 18
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 48d, 1.156. 31

На 24b: «Добавь к тому, что наши воины вооружены щитами и копьями, и мы первыми ввели этот род оружия, ко-

торый был явлен богиней[122]*, в Азии, вы же — первыми в ваших землях».*

«Но божественнный Ямвлих утверждает боговдохновенным образом: поскольку всему божественному пристало действовать, но не претерпевать, дабы быть способным к действию, оно не должно иметь слабости, связанной с материей, и, не являясь тем, на что оказывается воздействие, оно не обладает и тем претерпеванием, которое связано с материальными вещами, чьи действия включают в себя претерпевание. Следовательно, щиты должны быть силами, благодаря которым божественное остается бесстрастным и незагрязненным, имея вокруг себя несокрушимую охрану. И благодаря остриям сил [то есть остриям копий] божественное пронизывает все, не соединяясь с ним и не действуя под его принуждением[123], отражая и отсекая материальное и все, что имеет отношение к эйдосу рождения[124]»[125].

[122] Имеется в виду традиционное изображение Афины — в шлеме, с копьем и щитом. Отметим, что символом богини Нейт являлись две скрещенные стрелы.

[123] Ямвлих развивает концепцию нисхождения божественного начала вплоть до низших, худших чинов. По трактату «О египетских мистериях» можно видеть, что в сирийской школе вырабатывался даже определенный терминологический ряд для этого. Думаем, что перед нами процесс, в чем— то близкий христологическим спорам в тогдашнем христианстве. Конечно, неоплатоники всячески стремились предохранить представления о нисходящих божественных силах от идеи их контакта с тленным бытием, однако для них это была достаточно важная проблема, которая должна была объяснить возможность воздействия высшего на низшее.

[124] Ямвлих здесь не столько критикует Порфирия, сколько дополняет его. Порфирий считает щитом тело, а острием копья — пыл. Это — аспекты тех вещей, которые ниспали в порождение и стали материальными, являясь инструментами не спасительного чина, никогда не сходящего в материальное, но жизни, которая вовлечена в становление, загрязняя чистоту ума и мешая жизни согласно разуму.

[125] Любопытной параллелью к этим рассуждениям является манихейское представление об Адаманте, одной из инкарнаций светлых сил, который описывается как держащий в левой руке щит, а в правой — копье.

Фрагмент 19
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 49b, 1.159. 13

На 24b: «Что касается разумения, то ты видишь сам, как заботился с самого начала о них наш закон, совершая исследование обо всем космосе и из божественных наук выводя человеческие — вплоть до гадания и медицины, а также все прочие виды наук, которые связаны с упомянутыми».

«"Обо всем космосе" — поскольку имеются невидимые причины того, что установлено в космосе, которые совершенное разумение созерцает прежде [существующего в космосе]. Ибо эйдос разумения не искусство, как говорит Порфирий, и не направлен на искусство[126]. Ведь последнее является даром Гефеста[127], но не Афины, как говорит Ямвлих».

Фрагмент 20
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 49c-d, I. 159. 25

На то же место.

«Порфирий, конечно же, говорит, что медицина приходит также и от Афины[128], поскольку Асклепий является лунным умом, в то время как Аполлон — [солнечным][129].

---

[126] Очень важное суждение для понимания ямвлиховской концепции чистого знания! Халкидский философ указывает не только на требование теоретичности совершенного разумения, противопоставление которого прагматически ориентированному мышлению было общим местом в античности, но и на тот факт, что в таком разумении присутствует некий дорассудочный момент *схватывания* предметной реальности, благодаря которому и возможны все последующие виды познания.

[127] Гефест как раз и дарует технические/практические навыки. Юлиан в своем сочинении «Против галилеян» говорит, что «Гефесту была уделена сила искусства» (235b).

[128] В отличие от Порфирия, Ямвлих склонен к отождествлению Афины с «душой всего». Она играет демиургическую роль, Аполлон же восседает над Солнцем, а Асклепий является солнечным умом (см. здесь же).

[129] Видимо, Порфирий принимает это толкование по двум основаниям. Во-первых, Асклепий — сын Аполлона, погубленный Зевсом и лишь после этого принятый на небеса (воскрешенный). Отсюда его возможная символическая близость Луне, регулярно умирающей и воскресающей.

Однако божественный Ямвлих оспаривает это, так как эти [отождествления] грубо перемешивают сущности богов, неточно распределяя умы и души внутрикосмических богов — различным образом в разных случаях. Ведь Асклепий в той же мере [как и Аполлон] должен быть помещен на Солнце[130], дабы производить из него все, что имеет отношение к рождению, с тем чтобы как небеса, так и становление могли бы удерживаться этой божественностью в согласии со вторичной причастностью, наполнившись ею вместе с соразмерностью и умеренностью».

Фрагмент 21
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 51а, I. 164. 22

На 24с: «А начала Афина с того, что отыскала для вашего рождения такое место, где под действием умеренного климата вы рождались бы рассудительнейшими из мужей».

«Однако божественный Ямвлих понимает под "местом" не материальную протяженность, но нематериальную причину, которая поддерживает тела жизнью и объемлет собою все протяжения. Ведь именно в этом месте богиня совершает демиургию и поселяет тех людей, которые действительно благи»[131].

Интересно изложение мнений по поводу этого фрагмента, которое приводит Прокл (см. там же, 162. 11):

Стоик Панэтий и некоторые платоники понимали это место буквально, говоря, что времена года и смешение вет-

---

Во-вторых, Асклепий — божество-врачеватель, а древние люди верили в магические свойства Луны (не только губительные, но и врачующие).

[130] О том же говорит и Юлиан в «Против галилеян» (200а) — Зевс помещает Асклепия на Солнце ради надзора за рождением.

[131] Таким образом, Ямвлих понимает это место как непространственный топос самой демиургии: богиня (Афина) предопределяет к разумению афинян на небесах, а не нисходя на землю. Идеальные условия для порождения воинственных и одновременно разумных мужей могут, по мнению Ямвлиха, присутствовать лишь в деятельности демиурга.

ров в Аттике благоприятствуют возникновению у людей разумения.

Ориген связывает удобство аттического климата с кругообращением небес: «Отсюда происходят плодовитость и скудость душ, как говорит Сократ в “Государстве”»[132]. Он предпочитает истолковать найденное Афиной место не как указание на пространственное местоположение Аттики, а как «брачное число». «Брачным числом» в античности назывался временной промежуток, который наиболее благоприятен для бракосочетания и зачатия. Он устанавливался путем составления гороскопов или разного рода нумерологий (исчисления числовых значений имен и т. п.). О совершенном брачном числе см. также Платона (*Государство*, 546а-е).

Лонгин, критикуя Панэтия и других, утверждает, что Платон не ссылался на климат Аттики, в которой бывают и засухи, и ураганы. И поскольку климат в области Афин далеко не всегда умеренный, Лонгин предпочитает понимать «место» как случающееся порой особое, неописуемое состояние климата, которое позволяет произрастать разумению: подобно тому, как некоторые воды пробуждают в человеке пророческий дух, а некоторые места — болезни или выздоровление.

Порфирий считает, что каждая часть космоса получает душу, которая присуща именно ей. Там, где правит Арес, присутствует пылкая душа, где Аполлон — пророческая, где Асклепий — врачующая, где Афина — разумная. Каждая часть получает своеобразную силу от правящего в ней бога, и каждая имеет жизнь того типа, который свойственен ему. Именно эту «уместность» части, ее связь с богом и целым Платон и назвал «благим смешением»: ведь в каждой части космоса есть много сил — физических, психических,

[132] См.: *Государство*, 546а: «Урожай и неурожай бывает не только на то, что произрастает из земли, но и на то, что на ней обитает, — на души и тела».

демонических и ангельских, генада же правящего бога объединяет и смешивает все это, саму себя в смесь не включая. Таким образом, Аттика — это место, которое как бы предохраняет и взращивает склонные к разумению души.

Прокл согласен именно с Порфирием, а не с Ямвлихом. Диллон высказывает предположение, что это связано с теорией «последовательностей» (букв. — «цепей»), которой придерживался сам Прокл и которая заключается в том, что всякий бог или всякая монада производит и правит последовательностью ее/его собственных ангелов, демонов, душ, животных, для которых воздействие «их бога» является фундаментом для существования. Отсюда — имя «Афиново» для всего, что произведено Афиной.

Кто являлся родоначальником данной теории, сказать трудно. Порой ее возводят к Ямвлиху, хотя из приведенных Проклом свидетельств можно заключить, что концепция «последовательностей» не была чужда и Порфирию. Нечто схожее с этой идеей обнаруживается в манихействе — правда, в весьма мифологизированном виде. Вероятно, из арамейских оригиналов манихейских книг[133] в более поздние их версии, которые дошли до нас, пришло понятие «лихме» («соединение»). Оно обозначает некие нематериальные пути, по которым происходит восхождение из нашего мира светоносных частиц и нисхождение в преисподнюю всяческой скверны[134].

Имеем ли мы дело с очередным «общим местом» той эпохи, либо же следует предположить единый источник и для неоплатонического, и для манихейского понятия? Но что тогда выбрать в качестве такового источника? Быть может, вновь имеет смысл полагать, что толчком стали «Халдейские Оракулы»? В таком случае мы должны будем при-

[133] То есть из оригиналов, написанных при жизни Мани или при его ближайших преемниках — еще в III столетии!

[134] См. об этом: *Кефалайа* (цит. изд), с. 419.

знать, что познания Мани и его учеников в греческой теософии были более чем основательными.

Фрагмент 22
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 24d, 1.165. 16

На 24d: «Любящая войны и любящая мудрость богиня избрала и заселила первым такое место, которое должно было рождать мужей, наиболее похожих на нее».

«Но божественный Ямвлих порицает это толкование как неточное сохранение аналогии[135]. Он объясняет "войну" как дар, который разрушает [все] беспорядочное, нестройное и материальной природы. "Мудрость" же Ямвлих считает нематериальным и запредельным мышлением, а богиню — причиной того и другого[136]. Афиняне подражают ей благодаря своей благоразумной и воинственной жизни, область же Афин вполне подходит для принятия таких душ»[137].

---

[135] Вновь критикуется Порфирий. Как здесь говорит Прокл (165. 16): «Порфирий утверждает, что Афина пребывает на Луне, говоря, что души, нисходящие оттуда, обладают как сильным пылом, так и мягкостью, и по этой причине любят как мудрость, так и войну, будучи мистагогами в Элевсинских мистериях — ведь нисхождение тех, кто правит в Элевсине, происходит от лунного человека Мусея, а также потому, что Гермес пребывает в сфере Луны в согласии с ними...» Ямвлих отрицает, что Платон имел в виду аналогию афинян с «лунной» Афиной.
(Под «лунным человеком Мусеем» Порфирий, видимо, понимал Мусея. сына Орфея (или Антифема), легендарного эпического поэта. Известно немало преданий по поводу связи этого персонажа с мистериями. Например — миф о том, как Мусей посвятил в Элевсинские таинства Геракла. Паросская хроника сообщает, что сами мистерии были учреждены сыном Мусея Евмолпом.)

[136] Теперь мы видим, что Ямвлих фактически предвосхищает идею последовательностей: афиняне воплощают в себе божественные черты Афины.

[137] В начале V книги своего комментария на «Тимей» Прокл. вероятно, разрабатывая определение Ямвлиха, утверждает, что подлинная Афина находится по правую руку Зевса, демиурга космоса, являясь его непоколебимой и неизменной волей. В своем втором проявлении она является Корой и только в третьем становится Луной. «Она объединяет лунный

Фрагмент 23
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 53е, I. 173. 17

На 24d: «Немало великих деяний вашего государства известны по нашим записям и достойны восхищения. Однако среди них есть одно, которое превышает величием и доблестью все остальные».

«Порфирий принимает все это за великие и удивительные действия души, подобные тем, которые она совершает против материи и материальных образов, под последними он подразумевает демонов. Ибо есть, как он говорит, два типа демонов: одни — души, другие — образы, и эти последние являются материальными силами, создающими нрав души[138].

Но по этому поводу он должен был отчитаться перед экзегетом, который следовал за ним[139]».

Фрагмент 24
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 54а, 1. 174. 28

На 24е: «Ведь, согласно нашим записям, ваше государство остановило дерзость многочисленных воинских сил, отправившихся от Атлантического моря на завоевание Европы и Азии».

чин с умным и демиургическим светом и содержит его вне того, что из него порождено».

Согласно Проклу, Афина — как борющаяся с гигантами и всевозможными разрушительными силами — «любящая войну», а как «демиургическое умопостижение» и нематериальная мудрость, отличающаяся от всего, и как сила, возводящая души к благу — философ. К тому же Афина является умной парадигмой всех космических деяний (имеются в виду деяния афинян, описываемые в этой части диалога), пребывающей над ними.

[138] Второй род демонов является материальными силами, борьба с которыми и создает нрав, то есть образ действия души. Таким образом, Порфирий говорит о том, что можно назвать злыми демонами.

[139] То есть у Ямвлиха.

«Однако божественный Ямвлих неожиданно решает рассмотреть этот фрагмент в точном соответствии с его непосредственным смыслом — хотя [мы привыкли] к его спорам с другими [комментаторами], предпринимавшими исследование частным образом — да и в своем вступлении он сам высказывался по поводу такого способа исследования[140]. Но пусть этот божественный муж, который был моим учителем и в настоящем вопросе, и во многом другом, будет снисходителен ко мне»[141].

Фрагмент, 25
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 60d, I. 195. 22

На 26b: «Справедливо сказано, что выученное в детстве поразительно удерживается в памяти. Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера, но если из этого рассказа, услышанного мною столь давно, я забуду хоть что-либо, мне это покажется удивительным. В свое время я выслушивал все это с подлинным удовольствием, а старец столь охотно отвечал на мои вопросы, что рассказ стал неизгладимым рисунком в моей памяти — словно был выжжен на ней».

«Но если кто-либо возжелает, вдобавок к этим объяснениям, придерживаться теории в целом, то пусть он выслушает Ямвлиха, который говорит, что память детей указывает на постоянное, вечно юное и цветущее творение, что неизгладимость рисунка или "краски" — ибо сохраняются оба чтения[142] — показывает неиссякаемую и нескончаемую

[140] Впрочем, нужно помнить, что Ямвлих выступал не против буквального понимания всей этой истории, а против: 1) этического ее истолкования и 2) только буквального ее понимания.

[141] К настоящему месту имеется схолия, в которой Ямвлих назван «божественным подателем благ».

[142] Ямвлих предлагает редкое чтение, встречающееся всего в двух рукописях «Тимея».

демиургию, а рвение учителя — щедрую поддержку вторичной хорегии предшествующими причинами».

Фрагмент 26
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 63b, I. 204. 24

На 27b: «Сполна и щедро, вижу я, хотите вы отблагодарить меня. Мне кажется, Тимей, тебе пора переходить к речи, свершив, по обычаю, молитву богам».

«(Эта [фраза] завершает вступительную часть "Тимея", которую Север вообще не считал достойной комментария, в то время как Лонгин утверждал, что не все в этой части является лишним, но лишь отступление о войне с атлантами и беседа с египетским жрецом[143], так что его метод заключался в соединении обращения к Сократу с рассказом Крития, я имею в виду фразы: "И сейчас я, как видите, приготовился к нему и с нетерпением его ожидаю"[144] с "Так узнай же, Сократ, в каком порядке будем мы тебя угощать"[145].)

[143] Можно добавить (вместе с Ларсеном и Диллоном) и еще некоторые наблюдения по поводу того, с какого места начинались комментарии на «Тимей» у различных авторов.
Как свидетельствует Прокл (и мы видели это выше), Крантор считал события, описанные во вступлении, «неприукрашенным рассказом», следовательно, у него они просто не требовали метафизического комментария. С другой стороны, Прокл упоминает неких экзегетов, которые считали все написанное здесь «мифом и вымыслом, никогда не случавшимся» (см. 76. 10) — и в этом случае едва ли шла речь о комментарии.
Феодор Асинский, судя по всему, следовал Северу, так как Прокл начинает упоминать его суждения лишь когда комментирует текст Платона после 27с. Халкидий так же начинает свой комментарий лишь с 31с, вступление же считает «невыдуманной историей», как и Крантор.
Амелий дважды упоминается Проклом в 1-й книге его комментариев, однако регулярные обращения к его точке зрения начинаются только со второй книги.
Отсюда можно сделать вывод, что, пожалуй, лишь Нумений и Ориген — до Порфирия и Ямвлиха — включали вступление диалога в комментируемый текст.

[144] См. 20с.

[145] См. 27а.

Но Порфирий и Ямвлих утверждают, что вступление соответствует общей теме диалога: один — через исследование по частям, другой — [через обращение к] таинственному[146]. И если бы мы завершали эту книгу в данном месте, то привели бы наши представления в созвучие с Платоном и с двумя этими экзегетами»[147].

ИЗ КНИГИ II

Фрагмент 27

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 64c-d, I. 209. 1

«Однако божественный Ямвлих утверждает, что обзор, подобный этому, неуместен по отношению к настоящему [предмету]. Ведь не о безбожных людях идет здесь речь у Платона, но о благочестивых, способных к соединению с богами. [Платон рассуждает] не о людях, которые обсуждают действенность святости, но о тех, кто желает быть спасенными при помощи сил, все возводящих к спасению. И он [Ямвлих] описывает удивительную силу жреца, поразительным образом вызывающую свершение, превосходящую все описания[148]».

---

[146] «Через исследование по частям» — явно Порфирий (Ямвлих и Прокл неоднократно упрекают Порфирия за излишнюю мелочность его способа толкований), через обращение к таинственному — Ямвлих.

[147] Дж. Диллон предполагает, что данная фраза указывает на Порфирия как автора идеи разделить комментарий к «Тимею» на книги. Действительно, вступительная часть «Тимея», рассмотрение каковой завершается здесь, представляет собой очевидный предмет для первой книги толкований.

[148] Ср. описание действенности молитвы жреца в «О египетских мистериях», V. 26: «Пребывание в молитвах... возвеличивает божественное начало души, очищает ее от всего противоположного, отбрасывает в сияющих эфирных духах вокруг нее все то, что связано со становлением, дает благую надежду и веру в свет и, говоря в общем, делает наперсниками богов, если так можно сказать, тех, кто пользуется ею» (перевод Л. Ю. Лукомского)

Фрагмент 28
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 60d, I. 218. 8

На 27с: «Но ведь мы начинаем рассуждения обо Всем, выясняя некоторым образом, возникло ли все или же пребывает нерожденным, если мы не удалились совершенно от сути дела».

«Но божественный Ямвлих говорит, что будет вестись обсуждение "некоторым образом" обо Всем и "некоторым образом" нет[149]. Ибо Платон оставляет в стороне материю — как то, что бесформенно и безгранично[150]. Но эйдетические [начала] он будет исследовать строго, во всем разнообразии, которое они принимают в космосе».

Фрагмент 29
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 67d, I. 219. 20

На то же место.

«Но оба — Порфирий и Ямвлих — созвучны в этом вопросе, так что смысл [данного места] получается следующим:

---

[149] Прокл привлекает Ямвлиха, обсуждая выражение «некоторым образом». Ямвлих в обзоре Прокла находится сразу после «древних» комментаторов, которые понимали это место как относящееся к «возникло... или же пребывает нерожденным» (как это место понял и С. С. Аверинцев), то есть что космос некоторым образом рассматривается как рожденный и некоторым образом — как нерожденный.
Прокл не принимает точку зрения Ямвлиха, склоняясь к Сириану, который утверждает, что это слово разделяет разные виды речения.
Перевод соответственного места из «Тимея» мы специально даем таким, чтобы он прояснил толкование Ямвлиха.

[150] Что имеет в виду Ямвлих? Со времен Спевсиппа и Платона «кормилица» «Тимея» отождествляется с материей. На наш взгляд есть три способа понимания Ямвлиха:
1) Имеется в виду, что Платон совершенно не употребляет в диалоге слова «материя».
2) Имеется в виду, что к «восприемнице» Платон обращается лишь начиная с 48е, но 48е лежит слишком далеко от обсуждаемого места.
3) Здесь действительно речь идет не о материи в строго неоплатоническом смысле, так как она, подобно единому, невыразима, лежит за пределами физики «Тимея».

“возникло ли все или пребывает нерожденным”. Ибо именно это он [Платон] будет исследовать до самого конца (ведь, в самом деле, правильный ответ на вопрос о том, создан космос или же нет, имеет огромное значение для всей физики)».

Вновь речь идет о правильном прочтении текста Платона. Не лишним будет познакомиться с предлагавшимися античными комментаторами вариантами — тем более что это имеет прямое отношение к продолжающейся до настоящего момента дискуссии о том, насколько серьезно сам Платон относился к идее создания космоса во времени (и вместе со вроеменем), не была ли она всего лишь метафорой.

Принятое ныне чтение — на русском: «каким образом возникло все или же пребывает нерожденным» (по этому чтению осуществлялся и перевод С. С. Аверинцева), Кальвизий Тавр, как и Иоанн Филопон, ставили на первом месте. Прокл же упоминает о трех вариантах.

Во-первых, тот, который принят в ряде современных изданий (см. 218. 29): «Они говорят, что Тимей будет говорить обо Всем, насколько оно выводится из причины, хотя на самом деле оно не создано, поскольку мы можем, взирая на становление, постичь его природу». К числу таких толкователей нужно, видимо, причислить Альбина/Алкиноя, считавшего космос одновременно и рожденным, и вечным. Космос, по мнению автора «Учебника», не создан во времени, но, поскольку пребывает во всяческом смешении, предполагает наличие причин, «старейших» по отношению к нему (то есть материи и идеи — см.: *Учебник Платоновской философии*, XIV. 3).

Другое прочтение — «каким образом возникло все и каким образом пребывает нерожденным» — позволяет понять Платона таким образом, что он начинает обсуждение того, в каком смысле космос создан и в каком он не создан. Это, очевидно, точка зрения Плутарха Херонейского и Аттика, которые говорили о вечности «матери-кормилицы», но не

о вечности космоса. По мнению Прокла, и эта концепция ошибочна, ибо ее создатели понимают Платона таким образом, будто он в одном предложении говорил о двух различных предметах: о космосе и о материи.

Интерпретация Порфирия и Ямвлиха («возникло ли все или пребывает нерожденным»), оставляет открытым вопрос, создан космос или нет (предыдущие чтения делали ударение на его сотворенности).

Фрагмент 30
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 70е, I. 230. 5

На 27d: «Прежде всего нужно разграничить две следующие вещи: что такое вечно сущее, не имеющее рождения, и что есть рождающееся[151]*, но никогда не сущее».*

«Но божественный Ямвлих решительно отвергает рассуждение, которое объявляет "вечно сущее" пребывающим выше родов бытия и идей и помещает его на вершине умопостигаемого наслаждающимся первой причастностью единому[152]. И в пользу этого свидетельствует то, что написано по поводу единого сущего как в "Пармениде", так и в "Софисте"[153]. Ибо там он ставит единое сущее прежде цело-

[151] Прокл принимает чтение этого места, где нет повторения дважды слова «вечно». В ряде современных изданий (в том числе в переводе С. С. Аверинцева) текст звучит так: «что такое вечно сущее, не имеющее рождения, и что есть рождающееся, но никогда не сущее». Это вариант текста более всего подходит для толкования рассказа Платона о создании Космоса как всего лишь метафоры. Впрочем, какой вариант чтения предпочитал Ямвлих, сказать мы не можем.

[152] При принятии этого толкования «вечно сущее» займет место «целого, которое прежде частей» — то есть причины (см.: Прокл. *Первоосновы теологии*, параграф 67). Все это вполне вписывается в Ямвлихову концепцию монады, предшествующей собственной последовательности (цепи).

[153] Видимо, имеется в виду начало второй гипотезы «Парменида», где речь о едином сущем идет сразу же после речи о едином, и слова «Отлично ли целое от единого бытия, или они признают его тождественным с ним?» из «Софиста» (244d). Эти места Ямвлих использует для доказа-

го и прежде всего умопостигаемого, хотя все в своей целокупности является умопостигаемым.

Но [кто-либо может возразить, что] в данном сочинении Платон однозначно называет парадигму "вечно существующим" и "целым" и "совершенным". Причем эти названия самоочевидны: ведь он называет всесовершенным и целым живое существо, когда говорит: "предположим, что было то, что объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части"[154]. Так что если парадигма является целым и совершенным, первое же сущее превыше Всего и целокупности всего сущего, то она — не то же самое, что и сущее»[155].

тельства того, что вечно сущее, отождествленное им с единым сущим, отличается от множественности идей.

[154] См.: *Тимей*, 30c.

[155] Самого Прокла в этом фрагменте прежде всего интересует «что» (см. 229. 10 и далее). Он опровергает точку зрения Севера, что это слово указывает на роды, которые общи и сущему, и рожденному. По мнению Прокла, род — как абстрактно общее — объединяет сущее и рожденное в определении, здесь же речь идет о родах в другом смысле. Затем он спрашивает, к чему относится «вечно сущее»? Ко всему умопостигаемому космосу? К демиургу? К парадигме всего? Все эти точки зрения имеют своих сторонников.

Но Ямвлих, как мы видим, не принимает ни одну из них. Он считает вечно сущее единым сущим, или монадой, предвосхищающей само умопостигаемое. Прокл критикует Ямвлиха, отделяя единое сущее от вечно сущего. Основанием для критики является принципиальная разница между атрибутами единства и вечности: вечность подразумевает-таки различение, единое же — нет.

Ниже Прокл вернется к этой теме (см. 232. 4) при помощи термина «самосущее». Единое сущее, по его мнению, не является даже самосущим, зато последнее определение вполне подходит к вечно сущему. Именно вечно сущее является самосущим и получает свою силу от единого сущего.

По мнению Дж. Диллона, данный термин введен самим Ямвлихом. Он ссылается на его письмо к Македонию (см. *Stob*. II. 174. 21), где Ямвлих применяет этот эпитет по отношению к душе.

Фрагмент 31
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 79с, I. 258. 23

На 28а: «Все возникающее возникает по необходимости согласно причине, ибо невозможно чему-либо возникнуть без причины».

«Так как одно из положений более очевидно, другое же — менее понятно и ясно, он берет одно из них в качестве среднего термина, другое же — в качестве вывода. Ибо суждение "все возникающее возникает по необходимости согласно причине", является выводом, а суждение "невозможно чему-либо возникнуть не по причине" — средним термином, так что этот силлогизм является категорическим и соответствует первой фигуре:

— Невозможно тому, что возникает, не иметь причины для своего возникновения.
— Но все, чему невозможно возникать, не имея причины для своего возникновения, возникает необходимым образом по какой-то причине.
— Все, что возникает, возникает с необходимостью, согласно некоторой причине.

Лучше всего соединить [эти суждения] таким образом, как это делал божественный Ямвлих[156], чем создавать гипотетический силлогизм, как это делали другие» [157].

---

[156] Не думаем, что введение этой силлогистической фигуры является попыткой «аристотелизировать» манеру рассуждений Платона. Интерес к силлогистике Аристотеля присутствовал еще у средних платоников (см. «Учебник Платоновской философии» Альбина/Алкиноя, гл. 6. 3–8, где особенно упоминается «Парменид» как пример использования всех видов силлогизмов). Однако этот интерес является скорее проявлением общей заботы о правильной форме рассуждений, а не попыткой перестроить все тексты Платона в силлогистические ряды. Тем более, что в случае предельных тем, «трансценденталий», даже силлогистика оказывается бессильна.

К слову говоря, силлогизм, подобный Ямвлихову, можно встретить и у Филона Александрийского в трактате «О вечности мира».

[157] Противопоставление категорического силлогизма гипотетическому определенно встречается у стоиков (вероятно, пришло к ним от Тео-

Фрагмент 32
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 84d, I. 275. 20

На 28b: «Мы должны поставить относительно него вопрос, с которого нужно начинать изыскания обо всем».

«В то время как обычно платоники считают, что выражение "обо всем" означает "о любом предмете", подобно тому как это говорится в "Федре"[158], Порфирий и Ямвлих принимают значение "обо Всем [как таковом]". Ведь необходимо, когда речь идет обо всем, высказаться о первом, нерожденной ли он природы, или же, наоборот, рожденной.

Следует согласиться, что естественна первая интерпретация. Действительно, принятие "обо всем" в значении "обо Всем [как таковом]" приводит к солецизму».

Фрагмент 33
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 85a, I. 277. 8

На 28b: «Было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно родилось из некоего начала?»

«Те комментаторы Платона, которые следуют за Крантором, говорят, что космос назван рожденным, поскольку он был создан благодаря причине иной, чем он сам, и не является самосозданным или самосущим[159]. Тем не менее

фраста); таким образом, мы видим, что комментаторы-платоники пользовались и аристотелевской аналитикой, и стоической логикой.

Как мог бы быть построен гипотетический силлогизм? Дж. Диллон предлагает следующий вариант:

— Если невозможно возникнуть чему-либо без причины, возникает же нечто по причине,

— Но при этом все принадлежит к не способному возникнуть самостоятельно,

— Тогда по необходимости все возникает по причине.

Трудно сказать, почему большинство комментаторов придерживалось подобной, достаточно неуклюже звучащей в данном случае, гипотетической фигуры.

[158] См. 237b-c.

[159] В своем сочинении «О происхождении души по "Тимею"» Плутарх Херонейский говорит о Кранторе и Ксенократе, что они полагали, будто

Плотин и те философы, что были после Плотина, — Порфирий[160] и Ямвлих — говорят, что рожденной названа его составность, и это дополняет то обстоятельство, что космос создан иной причиной»[161].

Текст, очень похожий на изложение Проклом мнений о том, возник космос или нет, присутствует у Иоанна Филопона. Мы имеем в виду обзор возможных интерпретаций Кальвизия Тавра, приводимый Филопоном в трактате «О вечности мира» (см. VI. 8). По мнению Диллона, этим же обзором пользовались Порфирий и Ямвлих[162]; Тавр, правда, не упоминает Ксенократа и Крантора, но немало говорит об Аристотеле и Теофрасте. Вот какова сводка Тавра (мы приводим ту ее часть, которая касается платоников; правда, далеко не все мнения в ней можно связать с какими-либо известными нам лицами):

1) Речь в «Тимее» идет о рождении в возможности, а не в действительности.

о создании космоса в «Тимее» говорится лишь ради учебных целей. При этом Крантор считал, что космос называется созданным лишь потому, что им правит вне его лежащая причина. Ксенократ же писал, что Платон говорил о возникновении космоса подобно тому, как учитель говорит о «возникновении» геометрической фигуры. Во время черчения, которое в некотором образе выступает возникновением этой фигуры, становится понятна ее структура (см. фр. 54 по изданию Heinze).

[160] Иоанн Филопон (см.: *О вечности мира*, VI. 25) подтверждает, что, согласно Порфирию, рожденность космоса указывает на его составность.

[161] О созданности космоса «иной причиной», на наш взгляд, красноречиво писал Апулей (см.: *De Plat.* 8): космос «не возник и не имеет начала существования в том смысле, что он существовал всегда; рожденным же он кажется потому, что его сущность и природа состоит из вещей, удел которых — возникновение. Поэтому он осязаем, зрим и доступен телесным чувствам. Но поскольку причина того, что возникает, — в боге, постольку с бессмертным постоянством он пребудет вечно» (перев. Ю. А. Шичалина).

[162] Дж. Диллон предполагает, что труды Кальвизия Тавра — как одного из глав Академии — хранились в ее библиотеке, а потому были известны не только Проклу, но и в неафинских платонических школах.

2) В «Тимее» говорится о составном характере того, что в своем наличном бытии несоставно. Так, в музыке средняя струна представляется смешанной из верхней и нижней, хотя на самом деле в этой струне никакой смеси нет. Подобно этому и в космосе смешивается несмешиваемое по природе (например, идеальное и материальное).

   Впрочем, если судить по фр. 38 настоящего издания, Порфирий и Ямвлих верили в то, что в космосе происходит не только метафорическое, но и настоящее смешение, ибо здесь низшее (материя) воспринимает деятельность высшего (демиурга) — ведь может ли быть материя помыслена или представлена существующей сама-по-себе, подобно нижней струне?

3) Космос назван рожденным потому, что в нем все изменяется подобно Протею: подлунные вещи переходят одна в другую, надлунные же меняют свое положение.

4) Космос именуется рожденным потому, что он получает свое бытие от трансцендентной причины — подобно тому как Луна свой свет — от Солнца (это точка зрения Крантора и Апулея).

Прокл также обсуждает, в каком смысле говорится о рожденности космоса (290. 17 и далее). Например, он стремится доказать, что происхождение из причины не тождественно происхождению во времени. Ум также происходит от единого, но время здесь ни при чем.

Согласно Проклу, космос может быть назван всегда рождающимся и рожденным одновременно. При этом Прокл не отказывается и от толкования «от смешанности».

Проблема рожденности или нерожденности космоса была одной из центральных для античной физики и теологии. Строго говоря, в досократической философии уже присутствовали все три возможных ответа на этот вопрос: несозданности (милетцы, Парменид), периодической создаваемости/разрушаемости (Гераклит, Эмпедокл), создан-

ности, но не разрушимости, а потому вечности (Анаксагор). Первые две позиции исходили из явной изменчивости всего и одновременно из постоянного природного возвращения на круги своя. В сущности, обе эти две точки зрения являются обертонами одной и той же позиции.

Третий вариант более уязвим — с точки зрения классического античного мышления. Однако, вслед за Анаксагором, Платон предпочитает именно его. Почему? Ведь, даже не обращаясь к аристотелевской критике идеи созданности мира, мы видим, что таковая теория противоречит многим метафизическим положениям самого Платона. Например, концепции идеи как вечно сущего, ибо идея — всегда идея вещи. Платон ведь не толкует ее как бесплотный замысел бога о мире. Другой пример — противоречие идеи происхождения во времени первому доказательству бессмертия души из «Федона». Третий — «Государству» с его пониманием блага как того, что всегда дарует бытие. Благо нельзя представить как неблаго, то есть не дарующее бытие, а тогда невозможно избежать противоречия, спрашивая: «Что было тогда, когда не было времени?» Если речь идет об отсутствии чего-либо, то это означает, что мы оказались в той логической ситуации, когда бытие «указывает» на свою неполноту, а благо уже не является благом. Четвертый пример — диалог «Политик», где говорится о том, что бог регулярно вкладывает в космос жизнь и бессмертие (букв, «исправляет», «чинит» космос — см. 269е — 270а).

Платон чувствует эти противоречия[163] и, стремясь их избежать, вводит столь многие допущения и оговорки (вроде знаменитого признания Тимея в том, что его речь — всего лишь «правдоподобный миф»), что данный диалог момен-

[163] Чувствовали противоречие в его текстах и средние платоники. Например, Апулей говорит в *De Plat.* 8: «Платон то утверждает, что мир не имеет начала существования, то — что имеет и рожден...» О «кажущейся вражде Платона с самим собой и так называемом его несозвучии» пишет и Плутарх Херонейский в «О возникновении души по “Тимею”» (1015а).

тами выглядит скорее теологическим трактатом, чем физическим.

Аристотель неоднократно критиковал платоновский «Тимей», понимая его буквально. Наиболее подробную критику можно обнаружить в VIII книге аристотелевской «Физики». Здесь Стагирит начинает с простейшего разделения сущностей на движущиеся постоянно (небесные сущности), способные попеременно двигаться и покоиться (сущности подлунной сферы) и неподвижные (бог). Во всех случаях Аристотель обнаруживает, что движению требуется источник. В поисках последнего мы уходим в дурную бесконечность — следовательно, движение не имеет конечного источника. А в таком случае бесконечно и время, о котором Аристотель говорил, что это — «или то же самое, что движение, или некое свойство движения» (*Метафизика*, 1071 b 8–9). Как мы увидим ниже, платоники вовсе не были склонны столь откровенно отождествлять время с движением.

Аргументация Аристотеля явно связана с платоновской же концепцией самодвижущейся души (движущееся, которое имеет в себе источник движения — и есть бессмертная душа). История создания космоса в «Тимее» противоречит этой концепции, и Аристотель, видимо, развивает внутриакадемические дискуссии. Думаем, его критика сродни нежеланию Ксенократа и Крантора понимать «Тимей» буквально.

Что касается эллинистических философских школ, то они склонялись к созданности конкретно нашего космоса при несозданности «всего». У стоиков эта точка зрения выражалась в концепции регулярной огненной смерти и следующего за ней возрождения космоса. У эпикурейцев — в идее вечности атомов и конечности многочисленных миров, сменяющих друг друга в пространстве и времени[164].

[164] Причем эпикурейские боги складываются, благодаря «природе», из атомов, однако остаются неуничтожимыми — что очень напоминает

Нужно отметить любопытное признание Аристотеля в XII книге «Метафизики». Здесь Стагирит говорит: «Некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон» (см. там же, 1071 b 33). Думаем, что, в отличие от современных комментаторов, под этой деятельностью нужно понимать не беспорядочное движение, свойственное материи в «Тимее» до того, как ее начал оформлять демиург, а наличие среди платоновских «высших видов» рода движения (диалог «Софист»). Все высшие роды вечны, следовательно, и движение так же должно быть вечным.

Учитывание этой концепции Платона, равно как и его рассуждений о бессмертии души, вынуждает нас еще раз сказать, что платоники имели немало оснований к тому, чтобы не понимать данный текст своего патрона («Тимей») буквально.

Между тем с I в. до н. э. проблема происхождения или непроисхождения мира становится школьным и даже риторическим вопросом. Известен трактат Филона Александрийского «О вечности мира», где в том числе обсуждается аргументация Аристотеля, в пользу несозданности космоса. Если согласиться с той точкой зрения, что этот трактат был написан в ранний, ученический период творчества Филона и являлся всего лишь риторическим упражнением (и тогда почему бы не предположить, что Филоном же был написан не дошедший до нас трактат «О сотворенности мира»?), то мы увидим, что спор «Тимея» и «Физики» теряет собственно содержательный характер, приобретая статус риторического упражнения.

В любом случае «Тимей» задал парадигму мистических и одновременно ученых рассуждений о сотворении мира не только для языческих или эллинистически-иудейских толкований, но и для христианской традиции «Шестодневов» — за что Платон весьма почитался в раннем Средне-

---

учение Платона о возникновении Космоса и создания демиургом «новых богов».

вековье. Возможно, «Тимей» повлиял и на гностические учения, космогония в которых, правда, оценивалась совершенно противоположным образом — как деятельность злых сил.

Возвращаясь к Платону, отметим, что в его мифах нередко присутствует история (см. хотя бы «Политик», «Горгий»), правда, как священная история. Поэтому мы можем и «Тимей» расценить как миф («правдоподобное слово» — говорит сам Платон). Если же это действительно миф, то, несмотря на всю его наукообразность, мы не имеем права требовать от Платона непротиворечивости.

Собственно, в платонических и неоплатонических комментариях Платона соединились толкование «Тимея» как мифа (см. выше — проблема отсутствующего гостя, «не-вмещаемость» умопостигаемого в физическое, а отсюда приблизительность, правдоподобие речи) и стремление выразить как можно большее из физической проблематики при помощи аподиктических суждений. Поэтому-то уже Ксенократ отказывался понимать Платона буквально, вместо этого считая необходимым переистолковать концепцию рожденности космоса.

Фрагмент 34
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 89a, I. 290. 3

На 28b-c: «Возникло, ведь оно зримо, ощутимо, телесно, а все подобные вещи, которые, будучи ощутимыми, воспринимаются благодаря ощущению мнением, оказываются возникающими и порождаемыми».

«Более того, недостойны доверия, к примеру, даже те, кто, казалось бы, вполне разумным образом предполагают, что приписываемая космосу рожденность является всего лишь некой мысленной гипотезой. Ведь мы, согласившись с этим, будем вынуждены умозаключить, что демиург является мысленным умозаключением, а не истиной — поскольку именно из рожденности космоса выводится наличие твор-

ческой и демиургической причины. Равным образом [недостойно веры] то учение, согласно которому все [представлено] пребывающим в состоянии порождения, дабы показать, сколь многие блага уделены всему благодаря демиургическому промыслу. Ибо, хотя это толкование и истинно [по характеру], оно не самодостаточно в сравнении с теорией Платона[165], ибо, как говорил Ямвлих, "ясность почитаема тогда, когда прибавляется к знанию". Ведь даже если "все" объявляется вечным, то делается это [Платоном] лишь для того, чтобы быть в состоянии доказать наличие благ, приходящих от божественной сферы»[166] [167].

Фрагмент 35
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 94a-b, I. 307.14

На 28c: «Конечно, творца и отца всего непросто будет отыскать, а если и отыщем, о нем нельзя будет рассказывать всем».

«Но после [Порфирия] божественный Ямвлих, во всем оспаривая мнение Порфирия и обвиняя его за то, что оно имеет анти-Плотиновский характер, дает собственную теологию, называя весь умопостигаемый космос демиургическим, в чем вторит Плотину — по крайней мере, в том, что

---

[165] Вероятно, это точка зрения Ксенократа.

[166] Следуем гипотезе Дж. Диллона, считающего критику этих толкований ямвлиховской — лишь пересказанной Проклом без прямой ссылки на Халкидского философа.

[167] О критике Ямвлихом перечисленных точек зрения говорит Юлиан (см. *Or. 4*. 146 a-b). По его словам, Платон и Ямвлих были готовы к тому, что гипотезу о сотворенности мира во времени (и вместе со временем) будут использовать ради получения ясной идеи о важности деяний Гелиоса, кругообращение которого и выражает цикл времен, но «славный герой Ямвлих» предостерегал против опасности этой процедуры.
Истолкование, которое критикует Ямвлих, возможно, восходит к Аристотелю, в описании которым механизма физического воздействия перводвижителя на сущее Солнце играло решающую роль (см.: *Метафизика*, XII книга, гл. 9 и далее). Следовательно, согласно Ямвлиху и Юлиану, истолкование Аристотеля просто и ясно, но неглубоко.

им написано[168]. Во всяком случае он отмечает в своих комментариях: "подлинная сущность и начало рождения вещей и умопостигаемая парадигма космоса, которые мы называем умопостигаемым космосом, и те причины, которые, как мы утверждаем, предшествуют всем [вещам] в природе, все это — бог-демиург (которого мы исследовали сейчас) охватывает собою и содержит в себе"»[169].

---

[168] Порфирий отождествлял демиурга со сверхкосмической душой (то есть Зевсом), считая ум парадигмой. Это действительно похоже на Плотина, однако Прокл утверждает, что Плотин постулировал наличие двух демиургов (см. I. 305. 16). Видимо, имеется в виду трактат III. 9, первая глава, где Плотин подробно разъясняет отличие созерцающего парадигму ума («живое существо — не ум, но самомыслимое, причем созерцаемое лежит вне ума... мыслимое есть ум в неподвижности, единстве и покое, тогда как природа ума, созерцающая пребывающий в себе ум, есть истекающая из него энергия, созерцающая его») и всеобщей души (которая — «разделяющее», происходящее от неделимого ума, являющегося тем не менее причиной этого разделения). Толкование Плотина Проклом вызывает определенные сомнения, так как сам Плотин никак в данном трактате не разделял демиургические действия души и ума.

[169] Прокл не удовлетворен экзегезой Ямвлиха. Если Ямвлих имеет в виду, что все вещи пребывают в демиурге демиургически (т. е. в аспекте, соответствующем его чину), — это правильно. Если же он утверждает, что демиург есть вся срединная ширина между единым и космосом, тогда Прокл намерен бороться с ним (306. 10). «Где предшествующие царю Зевсу предки Зевса?» — вопрошает он. С его точки зрения Ямвлих должен был бы постулировать эти фигуры — те же, что и «три царя» Амелия — то есть известных по орфическим писаниям Фанеса, Урана и Крона. Для Амелия «цари» являлись тремя демиургами — таким образом он истолковывал таинственное место из II письма Платона: «все тяготеет к царю всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье». Для Ямвлиха же они должны быть выше Зевса (как демиурга) — но куда тогда их поместить (если демиург — *все* между единым и космосом)? «И еще, — говорит далее Прокл, — как мы можем сказать, что вечно сущее есть само первично сущее, и демиург — все умопостигаемое устроение, если сам он есть вечно сущее и к тому же само живое существо?» По мнению Прокла, Ямвлих здесь все смешивает в кучу.

Впрочем, ниже (308. 18) Прокл говорит, что на самом деле Ямвлих рассуждает здесь в общем, в сочинении же «О боге-демиурге в "Тимее"» он более детально проговаривает демиургический чин, где говорит о трех

Фрагмент 36
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 98b, I. 321. 24

На 28с — 29а: «И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроял: на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, он был создан по вечному [образцу], постижимому с помощью рассуждения и разумения».

«(И следующее, что нужно обсудить, — что такое парадигма и к какому чину сущего она принадлежит; ведь разные древние комментаторы давали разные ответы на этот вопрос.) Божественный Ямвлих, например, определял парадигму как "саму суть сущего"[170], которое постигается умозрением вместе с рассуждением[171]. Таким образом, он ставил единое над парадигмой, утверждая, что "сама суть сущего" соединяется с парадигмой и каждое из них описывается как мыслимое»[172].

умопостигаемых триадах, о трех умопостигаемо-умных триадах и об умной гебдомаде. Там Ямвлих помещает исток демиургии на третье место в умопостигаемой триаде, что соответствует в «Халдейских Оракулах» «дважды запредельному» богу. Демиург как отец всего выступает в халдейской иерархии третьим среди «трех отцов».

[170] Прокл различал «само сущее» от «самой сути сущего» и от «вечно сущего» (см. 238. 10). Первое у него относится к простоте умопостигаемого, пребывающего согласно своему наличному бытию. Второе — к чистоте и непреклонности физических противоположностей. Третье — к вечности и неизменности по ипостаси.

[171] Ср. с последней фразой фрагмента.

[172] Ямвлих едва ли возражал бы против того, что в парадигме как условии мышления присутствует «демиургическая идиома». Дж. Диллон предполагает, что Ямвлих описывал отношения между парадигмой и

Фрагмент 37

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 102е, I. 336. 16

На 29b: «Если это так, то совершенно необходимо, чтобы космос был образом чего-то».

«Таким образом, все причины участвуют друг в друге и пребывают друг в друге, так что если кто говорит, что демиург заключает парадигму в себе, высказывается он достаточно верно, — как делает это божественный Ямвлих, когда устанавливает данное положение. Есть еще и [другие], утверждающие, что парадигма является демиургом, как делает это благородный Амелий, который видит идиомы демиурга предсуществующими в парадигме — ведь здесь и находится первый Зевс, и по этой причине он делает Фанеса демиургом. Ямвлих же [напротив] усматривает парадигму в демиурге, ибо именно в демиурге был проглочен Метис[173]. Вот почему он отождествлял демиургическое с парадигматической причиной»[174].

При ряде общих черт принципиальное различие между Амелием и Ямвлихом заключается в понимании ими демиургии. Амелий принимает ее как абсолютно объективный процесс, направляемый совершенно обьективной силой —

демиургом как отношения силы — энергии (в неоплатоническом смысле этих понятий).

[173] Имеется в виду, конечно, не океанида Метис (то есть «мудрость», «мысль»), а «славный демон Метис» орфических космогоний, который отождествлялся орфиками с Фанесом. Ср. орфический фрагмент 85 по Керну:

«Демона Метиса, богов славное семя несущего,
Перворожденным величали блаженные на высоком Олимпе».

«Возжажданность» Метиса в демиурге есть не что иное, как стремление обладать всей демиургической мудростью — то есть парадигмой.

[174] Амелий принимал за парадигму 1-го Зевса, а Фанеса — за демиурга (см.: Прокл. Там же. 306. 13). Ямвлих же, похоже, отождествлял его с Метисом.

парадигмой, наделяемой у него демиургическими функциями.

Ямвлих, а вслед за ним Прокл, лишают демиургию подобного «объективизма», некоторым образом помещая парадигму в демиурга (настолько, насколько она мыслима демиургическим мышлением). Конечно, при эпистемологическом толковании неоплатонических схем это утверждение сближает Ямвлиха с метафизикой XVIII столетия. Но нам не следует бояться этого сближения. Вернемся на некоторое время к Платону и постараемся увидеть, не присутствовало ли чего-либо подобного уже в его понимании демиургии.

Пространственные метафоры «Тимея» вводят нас в ситуацию ограничений. Две большие темы исключаются из обсуждения — по причине невозможности их обсуждать, по крайней мере в контексте данного диалога. Первая, известная всем, тема «матери-кормилицы, восприемницы всего сущего» (и как обертон ее — тема «хоры»). Действительно, эта мать-материя не постигаема ощущением (ибо в ней присутствует сразу все ощущаемое: она — запредельная для человеческих способностей тотальность неразличенных чувственных качеств; своего рода «безумие чувственности»). Она же не постижима и разумением, являясь возможностью быть, но не самим бытием, о котором, согласно Платону, только и существуют знание и мнение. «Мать-кормилица» — реальность, на которую можно лишь указать, но ее нельзя распознать, ибо она в каждом из сущих, но как это сущее, в своем не схватываемом умом своеобразии, а не как его абстрактная основа-необходимость.

Вторая тема, на императивный, но не дискурсивный характер которой, насколько мне известно, не обращали внимание даже неоплатоники: это тема «умопостигаемого живого существа». Оно — заданность, задание для демиурга, устрояющего чувственную реальность. Оно — не-рефлектируемый, а следовательно, бессознательный (совсем не во Фрейдовом смысле) образец. Демиург как бы помещен

между этими полюсами, один из которых — задание, второй же — объект-материал. Да, демиург создает все, взирая на умопостигаемые небеса, но, по сути происходящего на страницах диалога, взгляд его направлен вниз. Умопостигаемое же пребывает в самом взгляде создателя Космоса. Чтобы понятно было, о чем свидетельствует Платон, представим опытный взгляд ремесленника, для которого не нужно приостановки деятельности для размышления и обращения к справочникам по его профессии. Демиург «Тимея» — олицетворение искусности вполне в аристотелевском смысле этого слова. Его искусность — это и есть умопостигаемый образец, ставший, однако, практическим навыком, последовательностью операций.

Итак, «видение» парадигмы умопостигаемого живого существа является самой деятельностью демиурга по ее воплощению. Тогда возникает вопрос, что же он видит, взирая на мать-кормилицу, особенно если условием видения оказывается крайне странная, «постигаемая как бы во сне» реальность пространства-хоры?

Чтобы ответить на него, оставим историю создания демиургом души, обратившись сразу же к тому, как появляется тело — то, что мы видим, слышим, ощущаем.

И здесь перед нами неожиданно раскрывается реальность математического. Оказывается, что для того, чтобы похожая в описании Платона на Протея мать-кормилица (в которой не было «ни разума, ни меры») стала оформленной, видимой, ощутимой, она должна быть совмещена с реальностью интеллектуального созерцания — математическими объектами. Бог-демиург, «приступая к созданию Космоса, начал с того, что привел в порядок те четыре [чувственных] рода с помощью образов и чисел»[175].

Оказывается, что для чувственно воспринимаемого самым существенным определением становится «быть телом».

---

[175] См.: *Тимей*, 53b.

Суть тела же Платон сводит к поверхности[176]. Действительно, поверхность есть сопротивление проникновению в глубину тела; здесь самосохранение телесно-физическое совпадает с возможностью быть ощущаемым.

Элементарный и «наилучший» элемент поверхности — треугольник. Будучи простейшей математической фигурой, он является тем объектом интеллектуального созерцания, который оказывается условием созерцания чувственного[177]. Иными словами, чувственное выводимо из интеллектуального как собственного основания!

Чтобы осознать этот вывод, совсем не очевидный для новоевропейского представления об античной метафизике, сделаем небольшой экскурс в другие диалоги Платона и в трактат Аристотеля «О душе».

В «Государстве» основатель Академии, объясняя природу рассудка (разумения), уподобляет ее геометрическому искусству. «Те, кто занимается геометрией, подсчетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее... и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни кому-то другому...»[178]

Платон стремится проиллюстрировать ограниченность рассудка, не доходящего до понятия своих начал, однако его суждение показывает и то, что для геометра математический объект — нерефлектируемый горизонт исследования и практической деятельности. Более того, ведь, по Платону, геометры пользуются при рассуждениях чертежами, перенося в чувственную сферу опыт интеллектуального созерцания (а точнее, не отличая первого от второго. Вспомним наш школьный опыт: кто из учеников, да и учителей, изображая на доске «теорему Пифагора», оговаривался, что рас-

[176] См. там же, 53с.

[177] См. там же, 53е и далее.

[178] См.: *Государство*, 510с.

суждает о «треугольниках вообще», а не об изображенных мелом на доске?).

Как известно, ниже рассудка как способа умопостижения Платон помещал мнение. Однако четкое различение второго от первого не означает, что они направлены на разные реальности и имеют внутренне различную природу. Различение познавательных способностей Платон проводит не по основаниям метафизического дуализма, а по степени их ясности, то есть по их «сознательности», по возможности «схватывания» истины.

Попросту говоря, мнения без рассудка не может быть. В диалоге «Федон» Платон обнаруживает, что равное и неравное не существуют в вещах: «Бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?.. Значит, это не одно и то же — равные вещи и само равенство»[179].

В основании мнения лежит та же способность различения и сравнения, что и в основании знания. Только в мнении она выражается в аналогии (ср. «Государство», особенно X книга), что снижает ее ясность, но не отрицает внутреннего единства всех познавательных способностей.

Мы получаем тот же вывод: ощущение и мнение лишь абстрактно отделимы от рассудка. По крайней мере, их структура схожа с рассудочной: оно направлено на нечто, активно формируемое (то есть наделяемое ощущаемой формой) в процессе самого восприятия.

Аристотель еще более четко обозначил эту тему, утверждая в трактате «О душе», что, помимо единичного воспринимаемого, существует то, что воспринимаемо всеми чувствами: движение, покой, число, фигура, величина. Каждое из этих «общих чувств» явно относится к пограничной сфере между созерцаниями интеллектуальным и чувственным, то есть — в аристотелевской терминологии —

[179] См.: *Федон*, 74d-c.

к логосу ощущаемого. Следовательно, способность воспринимать что-либо не есть материал стихии ощущаемого. Ее структура опять же связана с основами интеллектуального созерцания.

Известно, что учение об общих чувствах выступает своего рода предвосхищением Кантовой «Трансцендентальной эстетики». Однако в случае «Тимея» мы имеем еще более явную аналогию: здесь по законам рассудка, оформляющего воспринимаемое в момент самого акта восприятия, действует бог-демиург.

Отсюда и возникают многочисленные аналогии с ремесленником, даже обозначение бога-создателя именем демиурга: деятельность рассудка обусловлена изначально присущими и не обсуждаемыми границами (навыками) и материалом, без которого ремесленник столь же бессмысленен, как и без навыков. Повторяем: «Тимей» можно рассмотреть как метафору деятельности рассудка.

Уверен, что о том же писал и Прокл, который, хотя и отделял собственно математику от чувственного познания, тем не менее утверждал буквально следующее: «Душа не есть дощечка для письма и не лишена рациональных построений, но она от века хранит записи, сама пишет себя самое и пишется умом. Дело в том, что душа также является умом, потому что она в соответствии с предшествующим умом разворачивает себя самое и есть образ ума и его внешний очерк. Поэтому, если ум всецело дан как ум, то и душа — всецело как душа, и если он дан в качестве образца, то она — в качестве образа, и если ум дан в сосредоточении, то душа — в разделении. Имея в виду это, Платон произвел душу из всех математических форм...»[180]

---

[180] См.: Прокл. *Комментарии на Первую книгу «Начал» Евклида*, I. 6. 16 (перев. Ю. А. Шичалина). См. также II. 4. 54 и др.

Фрагмент 38
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 116c-b, I. 382. 12

На 30а: «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в спокойствии, но в неустроенном и беспорядочном движении. Он привел их из беспорядка к порядку, полагая, что последнее, конечно, несравненно лучше».

«Порфирий, Ямвлих и их школы[181] осуждали мнение [Плутарха и Аттика[182]] потому, что этот способ рассмотрения полагает неустроенное прежде устроенного, и незавершенное прежде завершенного, и постигаемое умом прежде непостигаемого. Таким образом высказывается непочтение не только по поводу космоса, но и по поводу демиурга, и полностью устраняются как его благое побуждение, так и способность порождать. Ибо если то и другое соединены в нем, то отсюда необходимо следует, что этот космос вечно пользуется его демиургической деятельностью[183].

Они [т. е. Порфирий и Ямвлих[184]] утверждают, что Платон, желая сделать ясным то, каким образом промысел демиурга проникает повсюду, и как от ума исходит хорегия, и как присутствие души становится причиной столь многих

---

[181] К сожалению, мы не знаем, кто из непосредственных учеников Ямвлиха писал комментарий на «Тимей».

[182] Плутарх и Аттик ссылаются на цитированное место как на первое явное свидетельство в тексте «Тимея» в пользу того, что Платон считал-таки космос созданным и имеющим начало во времени (вместе с временем) и что неустроенная материя и злая душа являются причиной беспорядочного движения. Обосновывая свою позицию, они указывали на «Законы» (см известное место — 897b).

[183] Получается, во-первых, что если в демиурге смешано низшее и высшее, то он абсолютно не-свободен (а значит, и неблаг) в своей деятельности. Во-вторых же, получается, что если мы принимаем благость демиурга и его творческую природу, то, вопреки точке зрения Аттика и Плутарха, космос должен существовать вечно.

[184] Как мы видим из Филопона (*De aet. mund.* VI. 14), Порфирий вовсе не придерживался подобной точки зрения — хотя с критикой Аттика и Плутарха он согласился бы. Таким образом, ниже следует изложение текста Ямвлиха.

и столь различных благих начал в космосе, рассматривает [в первую очередь] все, что имеет телесный облик, во всей его нестройности и беспорядочности, чтобы, когда вы увидели порядок, приходящий от души, и устроение [проистекающее] от демиурга, вы могли разглядеть и природу, предуготовленную для [сущего], имеющего телесный облик, и то, что оно получило от демиургии, — поскольку космос действительно является вечно сущим.[185] Но, в самом деле, дабы не противоречить здравому смыслу, следует проводить различие между созиданием рождения и возникновением во времени тех вещей, которые сплетены вместе, ибо все возникающее имеет составной характер»[186].

Фрагмент 39
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 117d, I. 386. 8

К тому же месту.

«И ведь предание египтян говорит о материи то же самое. Во всяком случае, божественный Ямвлих рассказывает, что Гермес желает, чтобы материя была рождена из сущностности[187]. И похоже, что именно из этого источника Платон вывел подобное мнение о материи».

---

[185] Основной аргумент против Аттика и Плутарха заключался в том, что они, полагая материю предсуществующей космосу, некоторым образом принижают последний. То, что Платон прежде говорит о неупорядоченной материи, на самом деле означает лишь его стремление при помощи контраста разделить и противопоставить для читателя низшее и высшее во всем созданном (смешанном).

[186] То есть нужно различать появление того, чего еще не было во времени (нового сущего, имеющего в любом случае смешанный характер), и вневременной акт дарования низшему бытия и формы, осуществляемый высшим.

[187] Оба термина — и «сущностность», и «материальность» — используются в «Герметическом корпусе». Понятие «материальности» использовалось и гностиками — по крайней мере, платонизирующими гностиками, с которыми полемизировал Плотин (см. II. 9. 10).
Поскольку слово «сущностность» выступает у Альбина/Алкиноя одним из эпитетов высшего божества (наряду с «божественностью», «истиной»

Фрагмент 40
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 121d, I. 398. 26

На 30a-b: «Размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одна, лишенная ума, не может быть прекраснее наделенного умом, если сравнивать их как целое».

«Но божественный Ямвлих осуждает толкование [Амелия][188] как слишком искусственное и называет исчисляющее мышление [демиурга] шествующим в согласии с причинами прежде сущих и демиургически устраивающим их сущности; и, оставаясь по энергии самим собой, оно является тем [началом], откуда проистекают все его размышления, и в котором содержится их [размышлений] бытие»[189] [190].

и т. д.), можно предположить, что «сущностная материальность» также указывает на реальность достаточно высокого статуса. В таком случае источником представлений о ней может быть какая-либо из египетских космогоний, например Гермопольская, где докосмический хаос символизировался четырьмя парами божеств.

[188] Амелий обнаружил в данном месте «Тимея» (30a-b) триаду. Действительно, Платон говорит, что первоначально демиург «пожелал, чтобы все было хорошо». Затем «размышление явило ему...». Наконец, «он устроил ум в душе...». Амелий разделяет эти суждения: «одно — желание, другое — размышление, третье — осуществление».

[189] Сразу отметим очевидную близость этого «исчисляющего мышления» демиурга у Ямвлиха, с одной стороны, с концепцией «исчисляющего ума» разумной души у Аристотеля, с другой — с идеей «внутреннего логоса» стоиков и «внутреннего логоса Бога» Филона Александрийского.

[190] Возражая триаде Амелия, Ямвлих создает триаду иного характера — интеллектуально-деятельную. Если распределить суждения согласно триаде «сущность — сила — энергия», то мы увидим, что наша последовательность выглядит следующим образом:
— Размышление демиурга содержит в себе бытие всех размышлений.
— Является истоком для всех их.
— Остается по энергии самим собой.
Амелий, говоря о желании демурга, утверждал, что этот чин демиургической триады является творящим, но творящим, пребывая на месте. Таким образом, Ямвлих принципиально переместил пребывающий чин на третье место с первого. Второе же место занял «источник». В самом

Фрагмент 41
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 121е — 122а, I. 399. 28

К тому же месту.

«Считать эти "вещи, видимые по природе" чем-то ощутимым для органов чувств совершенно неверно. Ведь эти вещи еще не устроены согласно логосу, и демиург не может обратиться к ним. Ибо каким образом он склонится к худшему и какое впечатление получит от материального, по отношению к которому даже склоненность души нельзя назвать добрым уделом? Лучше следовать толкованию божественного Ямвлиха и считать эти вещи умопостигаемыми. Ведь то, что они видимы, становится ясно из слов Платона, утверждающего, что демиург видит их: "сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть..."[191], как он скажет немного позже. И то, что они "видимы по природе", будет ясно, если ты поразмыслишь над тем, что некоторые вещи видны нашим очам, другие же — по природе, и те, что видны нашим очам, по своей природе темны и неясны[192], те же, что видны по природе, поистине познаваемы и освещены божественным светом, и это ведь умопостигаемые [вещи]».

этом слове ощущается халдейское влияние: в «Халдейских Оракулах» дарующий жизнь или многобразие принцип всегда помещался именно посередине триады.

Укажем и еще на одно сходство: Филон Александрийский, а вслед за ним и многие христианские авторы также говорили об «умопостигаемом космосе» как о замысле Бога о мире, который. правда, возникает благодаря благости Бога и является одним из моментов Его творения (то есть эта позиция ближе Амелию, чем Ямвлиху).

[191] См.: *Тимей*, 39е.

[192] Ср.: Аристотель. *Метафизика*, 1039b: «А для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей... доказательство же имеет дело с тем, что необходимо, а определение служит для познания» (перев. А. В. Кубицкого).

Фрагмент 42
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 125e, I. 412. 12

На 30b-c: «Итак, согласно правдоподобному рассуждению, справедливо, что наш. космос является живым существом, наделенным душой и умом, и родился он действительно с помощью божественного провидения».

«Ямвлих считает "живое существо" обозначающим все, что содержит в себе жизнь, а "одушевленное" – обозначающим различные свойства, содержащиеся в душе. И быть может, он и умопостигаемые живые существа включал в число тех, что содержат в себе жизнь, ограничивая "одушевленное" лишь чувственным»[193].

Фрагмент 43
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 129a-b, I. 423. 9

На 30c: «Это не относится по природе ни к какому виду части, ведь подражание частному не может быть прекрасным».

«Но божественный Ямвлих тем не менее считает, что следует добавлять "как бы" к "виду" и понимать все выражение: "ни к какому как бы виду части" как относящееся к частным жизням в умопостигаемом. Ибо, говорит он, поскольку "части" в умопостигаемом не те же, что в чувственном — ведь

[193] Этот фрагмент Ямвлиха является ответом на апорию, приведенную Проклом несколько выше (411.2). Суть ее заключается в следующем: каким образом жизнь может быть выше души, когда имеются частные живые существа, а с другой стороны, умные рода одушевленных существ – неужели частное выше общего?
Ответ Ямвлиха состоит в превращении жизни в субстанцию, одушевленности же – в атрибут. По мнению Дж. Диллона, эту апорию высказывали те, кто распространяли на растения наличие души, жизнь же относили к животным. Согласно Ямвлиху, растения не имеют души, но они – живые существа, причастные жизни. Прокл считает необходимым добавить в определение Ямвлиха умопостигаемые живые существа, которые выше души, в то время как растения ниже. Таким образом, по Проклу, жизнь является более общим принципом, чем душа. Ср. также: *Первоосновы теологии*, § 58; 70.

в [умопостигаемом] каждая [часть] является всем как целым согласно своему собственному чину[194], — именно по этой причине Философ добавляет “как бы” к “виду”, чтобы ты мог засвидетельствовать должное употребление слова “часть” по отношению к эйдосам и не понял бы его как указывающее на пространственное различение[195] или же на разделение и [не думал бы, что оно] не охватывает единство объединенных и нераздельных сущностей; ведь, согласно Философу, они нераздельны и объединены».

Фрагмент 44
Прокл. «Комментарий на “Тимей”». 129е — 130а, I. 426. 3

На 30с: «Но если же есть такое живое существо, которое включает в себя живые существа и по отдельности, и по родам как свои части, и если оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос...»

«Но божественный Ямвлих в своем толковании выбирает иной путь, чем все они[196]. Ибо они истолковывают “по отдельности” как более низкое и частное, чем “по родам”. Наоборот, он придает первому более почитаемое положение, подобно тому как генаде приличествует предводительствовать над множественностью в умопостигаемом[197].

[194] В трактате «О душе» Ямвлих говорит о гомеомерности таких бестелесных сущностей, а также о том, что в каждой из таких частей присутствует целое (см.: *Stob.* I. 365. 7).

[195] Все дело в том, что речь здесь идет еще не о чувственном космосе (который пока не создан). Следовательно, по мнению Ямвлиха, Платон ведет речь об умопостигаемом — отсюда и обсуждаемое добавление.

[196] Имеются в виду уже известные нам Аттик, Амелий, а также перипатетик Ксенарх (живший во времена правления Августа).

[197] Перечисленные комментаторы понимали «по родам» как более высокий статус бытия, чем «по отдельности», а именно:
Перипатетик Ксенарх утверждал, что живые существа «согласно родам» — это небесные, воздушные, водные, сухопутные животные (то есть роды этих животных, о возникновении которых из первичных

Он утверждает далее, что все остальные живые существа являются частями Самого живого существа как раз по отдельности и по родам и что они достигают совершенства в Самом живом существе в согласии с множественностью и с генадами, присутствующими в них, и нет ни одного из них, которое не проистекло бы от умопостигаемого. Ведь умопостигаемое живое существо объемлет все, что следует за ним: не как то, что соединено в нем, ведь как целое оно прежде частей и [не состоит] из частей, и не как нечто, приписываемое следующим за ним сущностям, — ведь оно является причиной их множественности, — но как первично действующее начало как для достижения всеми вещами своего исполнения, так и для соединения во всей полноте тех вещей, что следуют за ним в разделении.

Ибо оно охватывает части не будучи разделенным на части, и это совместная общность многих родов и эйдосов, сохраняющая собственный вид и неразрывное единство, и это

людей Платон говорил в «Тимее» — см. 91 d и далее). «По отдельности» же — это различные виды небесных тел, существующих в единственном числе (Солнце и Луна), в то время как существующие на земле роды множественны. Между небесными и земными сущностями присутствуют некие «срединные виды» — то ли планеты, то ли демоны. На наш взгляд, изложение Ксенарха Проклом не позволяет однозначно причислить его к тем, кто ставит родовое выше особенного.

Аттик считает «по отдельности» указывающим на атомарные виды, например на «самого человека» или на «саму лошадь», в то время как «по родам» — на целостные и охватывающие парадигмы, подобные идее живого существа или математического объекта.

Амелий под «по отдельности» понимает менее общие, а под «по родам» — более общие понятия.

Критика Ямвлиха в целом направлена против абстрактного понимания общего (то есть против самой возможности постановки проблемы универсалий). Перечисленные выше комментаторы понимали высшее как общее, Ямвлих же настаивает на сущностности (в аристотелевском смысле этого слова) или на «особенности» его. Ямвлих постулирует, что «по отдельности» относится в данном случае к генадам, возвышающимся над каждым из родов, пребывающих в подлунном мире. Такого рода генадическим эйдосом является упомянутое Платоном «само живое существо».

демонстрирует наилучший [пример] второй парадигмы. Там все это пребывает в умопостигаемом, то же, что следует после него, становится ураническим, солнечным, земным и так далее — всем остальным в согласии с внутрикосмическими причинами. Так что, хотя парадигма охватывает все во всей полноте, охватываема ею и каждая частность — как относящаяся к умопостигаемой всеобщности.

Космос, следовательно, подобен этим частным жизням, так как он похож на самого демиурга; “более же всего уподобляется” “Самому живому существу”; и, поскольку он подражает его всецелости и ясности, космос видим. Так как каждое живущее подражает тому живому существу, оно видимо. Или, скорее, пока каждое из живых существ подражает тому живому существу, поскольку оно живое существо, любое из них подражает Всему, поскольку же оно является первым видимым живым существом, подобно тому как Само живое существо является первичным умопостигаемым живым существом. “Более всего уподобляется” [космос] двояким образом: либо потому, что он подобен остальным живым существам, либо потому, что они подобны ему. Так или иначе, но все подобно “Самому живому существу”»[198].

Фрагмент. 45
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 131c, I. 431. 23

На 30d — 31a: «Ведь бог, пожелав наиболее полно уподобить все прекраснейшему и самому совершенному среди умопостигаемого, установил его как единое видимое живое существо, содержащее в себе все родственные ему живые существа».

«Божественный Ямвлих принимает среднюю позицию между двумя [крайними], связывая и объединяя парадиг-

---

[198] Благодаря концепции генад живых существ Ямвлих фактически говорит о гомеомерности всех типов жизни, присущих космосу, и живым существам, составляющим его.

му с демиургом благодаря объединению ума с умопостигаемым»[199].

Фрагмент 46
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 133b-с, I. 437. 25

На 31а: «Однако правы ли мы, когда говорим об одном небе, или же нужно говорить о многих или же неисчислимо многих небесах?»

«По поводу истолкования этого места среди комментаторов происходит спор. Некоторые утверждают, что Платон дает здесь двойное определение — единого и всего многого. В пользу этого свидетельствует употребление им слова "ли", поскольку древние использовали его лишь в разделительном значении. Тем не менее, согласно другим комментаторам, здесь разделяются три вещи: единое, ограниченное множество и беспредельное. Защитниками последнего понимания были Порфирий и Ямвлих, и здесь они находились в согласии как с самим положением дел, так и с учением Платона — ведь немного ниже он устраняет две вещи, оставляя одну без разделения[200]. А именно, из трех он устраняет

---

[199] Имеются в виду позиции Аттика и Порфирия. Как передает Прокл (431. 14), Аттик помещал демиурга над «самим живым существом» (в данном случае тождественным парадигме). Порфирий же считал его чин более низким, чем чин умопостигаемого.

Апория, на которую опирался Аттик, заключалась в следующем.

Если демиург содержится внутри умопостигаемого живого существа, тогда он — часть, но часть по определению несовершенна; следовательно, демиург должен быть несовершенным, что невозможно.

Но если он не содержится в умопостигаемом живом существе, то последнее не включает в себя все умопостигаемое — что тоже невозможно. Отсюда и следовало помещение демиурга над живым существом. Нужно иметь в виду, что Аттик отождествлял демиурга и само благо (см. там же, 305. 6) и не говорил ни о каком едином, располагающемся над демиургом. Идеи он помещал в «само живое существо», явно обсуждая вопрос Филона Александрийского и Нумения о том, не являются ли идеи мыслями божества о мире.

[200] См.: *Тимей*, 31b, где Платон утверждает, что наш космос это единственное подобие парадигмы.

две, оставляя одну, а не [одну] из двух? "Ли" тем не менее представляется им [словом], противоречащим этому толкованию. Они устраняют это [противоречие], говоря, что либо "ли" в данном случае обозначает вопросительное "ли", чему у древних есть немало примеров, либо же текст нуждается в добавлении "или нет". И тогда полный его вид будет следующим: "правы ли мы, когда говорим об одном небе, или же нет? И если нет, то нужно ли говорить о многих или же о неисчислимо многих небесах?"[201] Они решили, что [в тексте было совершено] сокращение, позволительное Платону».

Фрагмент 47
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 134а, I. 440. 16

На 31а: «Одно, если уж создано согласно парадигме».

«Божественный Ямвлих отвергает это толкование — как ничего не дающее для решения апорий. Ведь если утверждается, что во всем чувственном космосе не имеющие частей пребывают в разделенном и неделимые в делимом, и монадические в множественном, то отчего некоторые из них желают монадического, некоторые же — нет? Ведь искони это было апорией[202].

[201] Судя по всему, Порфирий и Ямвлих всерьез даже не ставили вопрос о наличии многих миров (это было «еретической», если не «безбожной» теорией, позволительной разве что эпикурейцам). В значительно большей степени их волновала триада «единое — предел — беспредельное», которая тематически связывает «Тимей» с «Филебом» (см. 16d).

[202] Это — важнейшее в онтологическом смысле место. Действительно, почему копия единой парадигмы сама не едина? Ведь любой эйдос производит множество одноименных сущностей (например, «само живое существо» — множество существ). Почему этого не совершает парадигма? Можно с уверенностью полагать, что в число критиков платонизма, выдвигавших эту апорию, должны быть включены Аристотель и стоики. Порфирий решает эту апорию следующим образом: рассеивание и умножение эйдосов происходит только в материи, по отношению же к Солнцу и Луне (то есть к тому, что «любит монадическое») нужно сказать, что они — бессмертны и им не требуется множественности для того, чтобы предохранить свой род от гибели (в отличие от множественных земных живых существ).

Он приводит решение апории, которое удивительно, но нуждается в оговорке. Ибо он говорит, что некоторые из эйдосов радуются тождественному и покою, другие же — движению и иному, и что первые являются причинами монадического и вечного, другие же — движущегося и множественного»[203].

ИЗ КНИГИ III

Фрагмент 48

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 140с, II. 4. 20

На 31b: «Итак, имеющим вид тела, а поэтому видимым и осязаемым, надлежало быть рождающемуся. Однако, лишенное огня, ничто не может быть видимым, а без чего-либо твердого — осязаемым, твердое же невозможно без земли. Потому бог, начиная установление тела всего, сотворил его из огня и земли».

«Но если кому-либо придется говорить, что материальные эйдосы и качества в них порождают восприятия, сами же нематериальны, но тем не менее порождаемы, то научи его, говорит божественный Ямвлих, что эти вещи содействуют ипостаси тел и усматриваются вместе с ними»[204].

[203] Ямвлих недоволен слишком сильным разделением смертных и бессмертных существ. Поскольку мы определяем все, что воспринимаемо чувствами, через делимость (ср.: *Федон*, 79а), то мы не имеем права говорить, что даже Солнце и Луна любят монадическое или что они — сами монады. Эйдосы, «радующиеся» тождеству и покою, — это, например, эйдосы неизменного, равенства, а эйдосы, «радующиеся» движению и иному, — неравенства, рождения и т. д. Солнце, Луна, многообразие подлунных сущностей являются таковыми, какими мы их видим, из-за причастности этим эйдосам (как следствие причастно причине), а не сами по себе. «Подправляя» Ямвлиха, Прокл добавляет к его разрешению апории отношение предела и беспредельного. Поскольку все сущее есть смешение предела и беспредельного, мы можем связать тождество и покой с пределом, движение и иное же — с беспредельным. «Меры» их смешения вызывают различие и многообразие в вещах.

[204] Толкование Ямвлиха используется здесь Проклом для ответа на апорию, которая приведена чуть выше. Суть ее в следующем: не все

Фрагмент 49
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 150c-d, II. 36. 24

На 23a-b: «При этом, если бы телу всего надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его с крайними. Однако оно должно быть трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два».

«Божественный Ямвлих, — а этот человек проявлял исключительное понимание в подобных исследованиях, оставив других [комментаторов], словно бы впавших в сон и погрязших исключительно в математических [спекуляциях][205], чтобы, как мне кажется, отделить простые вещи от составных, части от целого и, естественно, материальные силы и эйдосы от сущностей, наполненных самими собой, и называет первые плоскими, а вторые твердыми (объемными). Ибо как плоскость является крайней границей математического тела, так и материальные эйдосы и силы [физических] тел являются формой и пределом для своего подлежащего. Вследствие этих разделений для простых [сущностей] достаточно одного среднего члена, ибо, хотя и в логосе, и в эйдетическом, и в жизни присутствует инаковость, благодаря общей связи логосов [и эйдосов], и жизней,

---

рожденное имеет чувственный характер. Например, душа — рождена, но не имеет чувственного характера. Следовательно, чувственным может быть лишь составное. Но что тогда делать с материальными эйдосами и качествами? Они возникают (хотя и бестелесны) и воспринимаемы чувствами (в отличие от души). Качества и эйдосы — как причины — видны по их следствиям. Мы воспринимаем их лишь настолько, насколько они принимают участие в создании тел. То есть мы видим составные вещи, в которых лишь участвует идеальное; мы видим, если угодно, следствие, а не сами причины (и принципы) смешения.

[205] Прокл и Ямвлих критикуют математические спекуляции за то, что они не соответствуют предмету диалога — физике.

возникает один средний член[206]. Поэтому качество связано с качеством и сила единовидно сплетена с силой благодаря одному среднему члену и в согласии с инаковостью и тождеству в эйдосах[207]. Что же до составного, то, как тому и следует быть, имеются два средних члена: ведь диада выступает хорегом всяческой составленности и разделения. Каждое из составных составлено из множества сущностей и сил, отчего и средние члены множественны или, по крайней мере, двойственны. Ведь один средний член связан с эйдосами, другой же — с подлежащим».

Прокл дает иное обьяснение двум средним членам у составного (см. 37. 14). По его мнению, четыре материальные стихии имеют не одно качество каждая, как думали древние физиологи, и не два (так считал, например, Оккел Луканский), но три — как утверждает сам Тимей (см. 54а, где Платон усматривает между двумя видами треугольников — равнобедренным и неравнобедренным — «прекраснейший вид» равносторонних треугольников). Три качества аналогичны трем измерениям, и две пропорции требуются для образования соответствующей связи между двумя стихия-

[206] Имеется в виду следующее: наличие инаковости в логосе, эйдосе и жизни данной сущности, как представляется, должно породить три средних члена (для каждого из чинов). Однако поскольку это логос, эйдос и жизнь *одного и того же* подлежащего — и средний член один.

[207] Конечно, нельзя рассматривать отношение подлежащего и эйдосов в аристотелевском смысле — как сущности и «вторичных сущностей» (фактически — атрибутов), сказывающихся о ней. Здесь идет сочетание различных чинов; атрибуты (как и абстрактное общее, которое обычно отождествляется со «вторичными сущностями» Аристотеля) — не более чем следствия этого сочетания. Когда мы говорим об «онтологической» стороне неоплатонизма, то нужно быть готовыми к тому, что неоплатоники скорее склонны трактовать это сочленение теургическим образом, чем сводить его к проблеме категорий. Если же речь идет о «гносеологической» стороне, то и здесь мы имеем скорее кантовские схемы, чем средневековые рассуждения об универсалиях.

ми (земля и огонь), имеющими три противоположных друг другу качества.

Диллон в своем комментарии к этому месту, опираясь на несколько тонких наблюдений над текстами Прокла (комментария на «Тимей»), Ямвлихова комментария на Никомаха и самого Никомаха (см. р. 322–325), выдвигает гипотезу, что после рассуждения о типах средних членов Ямвлих дает волю своему «пифагорейскому» интересу к геометрическим спекуляциям. Однако, на наш взгляд, эти спекуляции могли иметь место в других сочинениях, в данном же случае Халкидский философ явно стремился удерживать перед читателями предмет диалога (физика), на что указывает уже первая фраза Прокла.

Вообще это изящное толкование Ямвлиха интересно тем, что Халкидский философ не рассматривает средние члены как описывающие отношения между измерениями объемного тела, но пытается указать на само существо вопроса — то есть на природу тела (составленного из эйдосов, сил и подлежащего).

Фрагмент 50
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 161b-e, II. 72. 6

На 33b: «Фигуру же он сообщил Всему такую, какая была бы для нее пристойна и ей сродни. В самом деле, живому существу, которое должно содержать в себе все живые существа, подобает такая фигура, которая содержит в себе все другие. Путем вращения он округлил космос до сферы, поверхность которой повсюду отстоит от центра на равное расстояние, сообщив всему наиболее совершенную и подобную себе фигуру, подобное же он расценил в мириады раз более прекрасным, чем неподобное».

«Давайте рассмотрим все учение, не выходя за его пределы, распределив по порядку все многообразные суждения, и, в первую очередь, исследуем их в согласии с замыслом Ямвлиха.

1) Поскольку космос должен быть уподоблен целостной душе, восседающей над ним, ему должно походить на дарующую жизнь фигуру души. Поэтому, подобно тому, как демиург создавал ее в виде двух кругов, он создал и все в виде шара[208], чтобы оно было образом самодвижущейся души. По той же причине и наш носитель[209] исполнен как шарообразный и движется циклическим образом всякий раз, когда душа особенно уподобляется уму. Ибо мыслительная деятельность души, как и кругообразное движение тел, подражает деятельности ума, так же как и восходящие и нисходящие по прямой движения души — ведь это является телесными движениями, которые происходят не в собственном месте[210].

2) И далее: непрекращающиеся движения всего напоминают беспредельные силы, а единовидные круговые движения — простоту сущности, кругообращение же целого, происходящее одинаковым образом вокруг одного и того же центра, — вечную недвижимость.

3) И еще: подобно тому как единое движение космоса охватывает собой все движения и единая целостность всего — все целостности и части телесного, и подобно тому как единая природа всего содержит все вторые и третьи приро-

[208] У Платона в «Тимее», правда, есть одно место, которое позволяет судить, что он предполагал форму космоса не абсолютно совершенной и «закругленной» (в отличие от умопостигаемой формы души). Мы имеем в виду рассказ о создании т. н. платоновских тел, 55с: «В запасе осталось еще пятое многогранное создание, но бог предуготовил его для Всего и прибегнул к нему, как к образцу».

[209] То есть голова. «Колесница», или «носитель» из «Федра», стала специальным понятием у неоплатоников.

[210] Имеется в виду восхождение и нисхождение душ. Движения по прямой свойственны не душам, а телам. Поскольку же в данном случае души либо склоняются к телам, либо удаляются от них — движения не цикличны. Тем не менее постоянство и безостановочность этих движений вверх и вниз, на которые неоднократно указывали претендующие на боговдохновенность писания, также являются своеобразным подражанием кругу.

ды, — так и единая фигура космоса должна содержать в себе все фигуры. Эта фигура шаровидна, шар же и един, и способен содержать в себе многое, и истинным образом божественен, поскольку, не выходя за пределы своего единства, он правит всем множественным.

4) И еще, в добавление к тому же: как умопостигаемое живое существо содержит в себе все умопостигаемые живые существа в едином единстве, так и космос, в своем уподоблении парадигме, содержит в себе все внутрикосмические фигуры благодаря своей шаровидности. Ведь шар является единственной фигурой, которая включает в себя все стихии. Поэтому-то как благодаря своей единственности космос является изображением всего умопостигаемого, так благодаря шаровидности он подражает охвату целого умопостигаемым.

5) И еще: благодаря своей фигуре космос уподобляет себя умопостигаемой красоте. Ведь каким образом то, что равномерно и соразмерно и подобно [себе], не может быть прекрасным? Если потому виду космоса следует быть красивейшим среди всего чувственного, то он должен иметь именно эту фигуру, равную во всех частях, — и ограниченную, и совершенную.

6) И еще: для выражения предела более всего подходит шарообразная фигура. Ведь другие фигуры из-за множественности их поверхностей, углов и изломов слишком далеки от границы и предела, но шар, единовидный и простой, и равный себе со всех сторон, возвращается к пределу как к своей причине.

7) И еще: собирающее многое в одно и порождающее, и пневматическое [начала] радуются подобной фигуре. Это ясно как в случае семян, так и в случае властвующей части живых существ[211]; ибо природа делает все это шарообразным настолько, насколько это возможно.

[211] Имеется в виду шарообразность семян (и яиц), а также головы живых существ.

8) И еще: непоколебимость и неразрушимость, и вечность более всего приличествуют шарообразной фигуре, поскольку то, что во всем склоняется к самому себе, более могущественно [чем что-либо другое]. Ведь центр способен сводить все к единству и удерживать целостность сферы. Следует предположить, что тот, кто создавал все, сделал его таким, что оно удерживает себя в форме сферы»[212].

Фрагмент 51
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 171d-e, II. 104. 3

На 34b: «В середине даровал место душе, распространив ее повсюду и, к тому же, укутал ею тела».

«Но Порфирий и Ямвлих выступают против всего этого, критикуя тех комментаторов за понимание "середины" в смысле места и протяжения и сведения души всего космоса к одной ее части, в то время как душа всего присутствует повсюду равным образом и властвует над всем, и все ведет своими движениями[213].

[212] Ямвлих говорит о сходствах между вселенной и ее первообразом. В его словах можно обнаружить и определенные элементы «космодицеи», и предпосылки для рассуждений о Божестве по аналогии с миром. Однако предмет аналогии здесь скорее не космос, а его образец.
В комментарии к этому фрагменту Диллон удивляется, отчего Ямвлих обнаруживает только 8 сходств, а не 10 — священное пифагорейское число? (См. р. 326.) Возможно, это происходит потому, что во втором пункте Ямвлих объединяет сразу три аналогии: непрекращающееся движение, гомогенное круговое движение, круговое движение вокруг центра. В итоге получаются искомые 10 сходств!
По мнению Диллона, этот Ямвлихов «список» являлся источником для Проклова списка 10 даров, которые получил мир от богов (см. здесь же, II. 5. 17). В таком случае из Ямвлихова списка первые 5 (то есть 7) представляют собой умопостигаемые дары, последние же 3 — дары самого единого.

[213] Кто эти комментаторы?
Прокл говорит о них (104. 17), но не называет по имени. Это нередко происходит в ситуации, когда он упоминает толкователей, живших до Плотина или представляющих другие школы. Представляется (по ха-

(Но из этих божественных мужей Порфирий принимает эту душу за душу всего и объясняет "середину" как сущностное свойство души, которая является средним между умопостигаемым и чувственным. Однако если понять Платона именно таким образом, то это ничего не добавляет к платоновскому рассуждению, если же мы сочтем это место говорящим о том, что все состоит из ума, души и живых существ, одушевленных и обладающих умом, то мы увидим душу занимающей середину в этом составе [всего]. Но поскольку Платон уже сказал это, ему, представляется мне, могло бы показаться, что остается лишь повторить, что душа космоса устрояет все, причем ей уделен лишь средний чин. Ибо вторичные [вещи] всегда участвуют в том, что предшествует им, подобно тому, как тело участвует, будучи низшим, в душе как в среднем, и душа — в предшествующем ей уме.)

Однако божественный Ямвлих утверждает, что здесь нам следует понимать под душой ту душу, которая внеположна [всему] и сверхкосмична, и независима, и властвует над

рактеру толкований), что подразумеваются «платонизируюшие» стоики-аллегористы, возможно, из учеников Посидония. Итак:

1. Одни утверждают, что под «серединой» понимается центр мира.
2. Другие — что это Луна, являющаяся своеобразными вратами как для порождающей силы, так и для божественного (здесь чувствуется влияние неких восточных концепций — имевшее в раннем эллинизме место именно в отношении стоиков. По крайней мере, представление о Луне как корабле и вратах для душ, отправляющихся в их подлинное пристанище, известно нам по манихейским книгам).
3. Есть те, кто считает, что это — Солнце, подобное святыне в центре мироздания.
4. Наконец, некоторые относят середину к сфере неподвижных звезд. При этом:
   - одни из них считают, что центр находится на экваторе;
   - другие же видят его в круге эклиптики.

Таким образом, мы действительно видим своего рода «топографические» истолкования «середины», скорее свойственные «материалистам»-стоикам, чем платоникам.

всем[214]. Ведь Платон не рассуждает здесь о душе космоса, но о той душе, которая неучаствуема и располагается превыше всех внутрикосмических [душ] как их монада. Именно такова, как он говорит, первая душа, "середина" же относится к тому [ее свойству], что она одинаковым образом присутствует во всех [вещах], и равным образом от всего удалена. Ибо она не удаляется от одних менее, от других же более — это [для нее] безразлично, — но одинаково удалена от всего, даже если все вещи не удалены от нее одинаковым образом. Ведь именно в вещах [а не в той душе] присутствует большая или меньшая причастность»[215].

Фрагмент 52
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 173a, II. 109. 7

На 34b: «И сотворил кругом округ вращающее небо, одно-единственное».

«Но божественный Ямвлих делает более важное замечание [чем Порфирий][216] — что есть два круга, душевный и телесный, и один обращается в другом[217]. И понятно, каковой в каком; ибо это следует из сказанного выше и соответствует тому, что будет следовать дальше. Ведь, согласно Фило-

---

[214] Мы встречаем здесь первую в истории неоплатонизма отчетливую формулировку концепции сверхкосмической души. Сходную интуицию, правда, можно обнаружить у Плотина (см. IV. 3. 4), но лишь Ямвлих сознательно «встраивает» ее в платоническую теорию.

[215] На наш взгляд это — довольно отчетливая формулировка пантеистического принципа, который обычно обнаруживают лишь у Николая Кузанского: высшее присутствует и отсутствует во всем в во всей полноте и в равной мере.

[216] Порфирий стремится объяснить комментируемую фразу Платона, напоминая, что по природе своей некруглые вещи (например, земля) могут двигаться по кругу, а круглые, наоборот, по прямой.

[217] Мы дали перевод этого места именно в том варианте, который принимал Ямвлих. Порфирий, судя по всему, понимал его так: «И сотворил круг небес, движущийся в круге». (В переводе С. С. Аверинцева эта фраза передана следующим образом: «Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное...»)

софу, далее [будет говориться, что] душевный круг движет телесный[218] и на оба этих круговращения будет указано в том же отношении при рассмотрении обращения души».

Фрагмент 53
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 183е, II. 142. 27

На 35а: «Из той сущности, которая неделима и вечно остается собой, и той, которая делится в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности».

«И если ты желаешь применить к этому слова благородного Феодора [Асинского], то ум является "безотносительным", жизнь тела — «в отношении", душа же — серединой, будучи, как он говорит, "полуотносительной"[219]. И, согласно великому Ямвлиху, первое внеположно, второе соединено с объемным [то есть телом], третье же — как внеположно, так и соединено с объемным».

Ниже там же: 184а, II. 143. 21.

«Ямвлих и, вслед за ним, Феодор относят это изречение к сверхкосмической душе».

Толкование «состава», из которого создана душа, — одна из любимых тем для платоников. Многосмысленность платоновской фразы провоцировала на это его последователей уже во времена Древней Академии. Так, Ксенократ понимал под неделимой сущностью единое, а под делимой в телах — беспредельную диаду. От их соединения рождаются целые числа, которые и есть душа. (Это сообщает о Ксенократе Плутарх в трактате «О происхождении души по "Тимею"», 1012е. Интересно, что он утверждает, будто сам Платон от-

[218] См.: *Тимей*, 36с и далее.

[219] С категорией «отношения» у Феодора, вероятно, была связана и триада, описывающая отношение целого и частей. «Безотносительное» — это «целое прежде частей», «полуотносительное» — это «целое из частей», «в отношении» — «целое в частях» (см. 6 и 17 фрагменты Феодора Асинского и комментарии к ним по изданию В. Дойзе).

казывался давать какие-либо комментарии на тему этих «стихий души».)

Другой преемник Платона, Спевсипп, понимал душу как идею всего протяженного (см.: Ямвлих. *О душе.* У Стобея — I. 364. 5). Вполне возможно, что толкование Спевсиппа заимствовали ученики Посидония, а также Север, утверждавший, что «душа подобна геометрической ипостаси: состоит из точки и протяжения; первая ведь неделима, вторая же — делима». (Правда, согласно Евсевию Кесарийскому, Север считал, что категории «тождественного» и «иного» в этой смеси могут быть переистолкованы — вероятно, в этическом плане — как «бесстрастное» и «страстное». См.: *Приуготовление к Евангелию*, XIII. 17.)

Как следует из того же трактата Плутарха (1012d), против математических толкований этого места возражал Крантор. Он определял душу как «некую смесь из умопостигаемой природы и природы, воображаемой вокруг чувственного [то есть мнений]».

Будучи средним между чувственным и умопостигаемым, душа создана из следующих четырех стихий; умопостигаемой природы, претерпевания тел (но не самих тел! Необходимо лишь, чтобы она имела сходство с каждой из этих реальностей), а также из тождественного и иного.

Сам Плутарх Херонейский понимал душу одновременно как невозникшую и возникшую. Невозникшая она потому, что до возникновения космоса придавала движение «всему беспорядочному» (мы можем сделать вывод, что это и есть злая душа). Возникшая же — насколько была[220] упорядочена богом во время созидания космоса (когда демиург соеди-

[220] С толкованием Крантора схоже понимание души, разворачиваемое Макробием в комментарии на «Сон Сципиона» в 14-й главе (7): «Душа, в той мере, в какой она всматривается в отца, принимает [его вид], а по мере того, как ее взор понемногу отводится все дальше назад, она, сама будучи бестелесной, вырождается в создание тел. Итак, из ума, от которого рождена, [душа] имеет чистейший разум, именуемый "логикон", а из своей природы она воспринимает требующие развития начатки

нил ее с высшей природой — См.: *О происхождении души по «Тимею»*, 1016с.).

Судя по всему, Ямвлих солидаризировался с концепцией Крантора. В трактате «О душе» (365. 27) он определяет душу как среднее между делимым и неделимым началом телесных и бестелесных родов. Душа связывает все, что ниже и выше ее, но не содержит все это в себе, как полагал Нумений. Несколько выше в комментарии на «Тимей» (153. 15) Прокл говорит, что Аристандр и Нумений придерживались точки зрения, напоминающей Ксенократову: «душа создана из монады, которая неделима, и диады, которая делима».

Фрагмент 54
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 206a-b, II. 215. 5

На 35b: «Делить же он начал вот как: вначале отнял от целого одну часть, затем вдвое большую, потом — третью, в полтора раза большую, чем предыдущая, и в три раза — чем первая. Потом четвертую — вдвое большую второй. Затем — пятую, втрое больше третьей[221]*, шестую — в восемь раз больше первой, и седьмую — в двадцать семь раз большую первой».*

«Божественный Ямвлих воспевает — со всей его мощью — рассуждения о числах как содержащие различные удивительные тонкости, называя монаду причиной тождества и единения, диаду же — хорегом исхождения и разделения, триаду — вождем возвращения того, что изошло[222],

---

чувственного восприятия и роста, одно из которых нарекается "эстетикон", другое — "фютикон"» (перев. М. С. Петровой).

[221] То есть в девять раз большую, чем первая. — отсюда и проистекает тот «странный» факт, что в толкованиях неоплатоников девятерица предшествует восьмерице.

[222] Здесь мы имеем первое упоминание важнейшей для поздних неоплатоников триады «пребывание — выхождение — возвращение». Зависевший от Порфирия Марий Викторин упоминает ее в 3-м гимне («О, прекрасная триада, — Пребывание, Выхождение, Возвращение!»), из чего можно предположить, что данную триаду использовал уже Порфирий

тетраду — подлинным пангармониумом, содержащим в себе все логосы и открывающим в себе второе космическое устроение, эннеаду — творцом истинного совершенства и подобия, совершенством, составленным из совершенств, участвующим в природе тождественного. Он назвал огдоаду причиной проистечения всего и распространения во всем, и, наконец, гептакайэйкосаду — созидательницей возвращения даже самых низших [чинов], дабы на каждой из сторон тетрады были и пребывание, и выхождение, и возвращение — [то есть] и на первой, и на второй. Ведь эннеада сродни монаде, являясь "новым одним", а огдоада — диаде, являясь кубом от нее, и гептакайэйкосада — триаде по той же причине. В согласии с первым он обнаруживает пребывание, выхождение и возвращение простых [сущностей], через второе — более составных, тетрада же выступает средним членом: являясь квадратом, она — пребывание, будучи четное число раз четной — выхождение, будучи же наполненной всеми логосами, пришедшими от монады, — возвращение. Все это является символами божественных и тайных вещей».

Перед тем, как излагать точку зрения Ямвлиха, Прокл пересказывает ряд других толкований (см. 212. 12):

Вначале идет речь об анонимных комментаторах (по Диллону — средних платониках, хотя, на наш взгляд, между ними могут быть и пресловутые «ученики Посидония», то есть стоики), подразделяемых следующим образом:

— те, кто желают объяснить эти семь «душевных чисел» семью планетными сферами (отметим, что эта интерпретация остается господствующей и в комментариях к современным изданиям «Тимея»);
— те, кто говорят о расстоянии этих сфер от центра мира, принимаемого за монаду;

(и даже Амелий). Однако то, насколько уверенно ее использует Ямвлих, показывает, что у него она имела вполне рабочий характер.

— те, кто говорят, что при помощи этих чисел описываются движения космоса;
— те, кто принимают их за величины планет (или планетных сфер);
— те, кто считают, что здесь у Платона идет речь о скоростях движения планет.

Мы видим, что эти толкователи исчерпывают все возможные астрономические объяснения слов Платона. Однако, по мнению Прокла, такое объяснение банально и не верно. Во-первых, оно противоречит современным ему астрономическим теориям, а во-вторых, Платон не занимался определением размеров или скоростей движения планет, но просто говорил, что одна больше другой. В-третьих, он говорит пока о создании души, а не космоса.

Затем следует изложение комментаторов, мыслящих более метафизически:

— Амелий пытался обосновать свою концепцию, ссылаясь (как и Порфирий) на «незаписанные лекции» Плотина. Вслед за последним он утверждал, что душа пронизывает собою все, в том числе — божественное, демоническое, человеческое, неразумное. Согласно монаде скреплены все внутрикосмические рода богов. Согласно диаде и триаде — демонические. Согласно тетраде и эннеаде — все человеческое (как лучшее, так и худшее). Согласно огдоаде и гептакайэйкосаде совершенствуется все, имеющее отношение к низшему, облагораживается чрезмерное, устраняется все крайнее.

У Амелия получается монада и три пары чисел. По мнению Прокла, такое деление чисел вызывает неразрешимые сложности. Например, мы еще можем принять разделение демонического на лучшее и худшее, но что имеется в виду, когда идет речь о человеческом? И где об этом говорил Платон? Если Амелий подразумевает деление на мужское и женское (например, в «Тимее», 90е), то Прокл предпочел бы обойтись без этого деления — как не совпадающего с «лучшим и худшим».

Порфирий же отказывается принимать какие-либо конкретные отождествления этих чисел и утверждает, что они представляют собой диатонический ряд, то есть совершенным образом гармонизированное множество. Он утверждает также, что благодаря им гармония в душе может отражать различия во внешнем мире.

У Ямвлиха собственно душа может быть отождествлена с тетрадой, однако все остальные числа поставлены в этом фрагменте в отношение с ней.

	МОНАДА	
		Первое устроение
ДИАДА	ТРИАДА	
	ТЕТРАДА	*Душа*
	ЭННЕАДА	
		Второе устроение
ОГДОАДА	ГЕПТАКАЙЭЙКОСАДА	

В предложенной схеме получились два треугольника, хотя, строго говоря, нужно было бы изобразить две окружности, разбитые на три части и связанные вместе тетрадой, находящейся там, где выхождение диады оборачивается возвращением триады, а также рядом с пребыванием эннеады.

Каждое из рассматриваемых Платоном и Ямвлихом чисел было в античности предметом символических и теологических толкований. Отметим лишь одно из них — четверицу. У Платона четверица характеризует душу не только в «Тимее», но и в «Государстве» (например, три добродетели души: воздержанность, мужество, мудрость, — дают четвертую — справедливость). У Ямвлиха (в «Теологуменах арифметики») четверица описывается прежде всего через ее выраженность в космосе (четыре природные стихии, четыре времени года и т. д.), однако есть два момента, которые нужно отметить особо.

Во-первых, четверица характеризует совершеннейшее тело — сферу («Шар есть нечто совершеннейшее из всех тел, по природе наиболее способное охватывать их все и превосходящее их тьмою других свойств, будучи некой совокупностью четырех [частей]: центра, диаметра, окружности и облекающего, то есть отпечатка». — Перев. В. В. Бибихина). Мы помним, что выше Ямвлих говорил о шаре как о фигуре, наиболее соответствующей божественной сущности.

Во-вторых, четверица охватывает «идею души» — по той причине, что числа, входящие в нее, описывают все возможные гармонические отношения.

В данном фрагменте из комментария Ямвлиха на «Тимей» четверица — посредничающее число между первым и вторым устроениями (настолько, насколько сама душа имеет функции посредника). Неожиданную параллель такому представлению о тетраде мы можем обнаружить у гностика Марка, ученика Валентина. Как рассказывает Ириней Лионский, этот вероучитель утверждал, что получил знание от «высочайшей Четверицы», открывшей ему саму Истину и явившейся на землю в женской своей ипостаси — в то время как мужская сторона Тетрады была обращена к сверхнебесным сферам[223]. Следовательно, геометрические метафоры места Четверицы среди чинов сущего были распространены не только среди платоников.

Фрагмент 55
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 214 a-b, II. 240. 4

На 36b: «Затем, разрубив весь состав по длине надвое, он сложил полученные части серединой к середине, подобно букве «хи", и согнул каждую из них в круг».

«(Немаловажно рассмотреть, что следует сказать об этом "разрубании" и о двух частях, или кругах.)

---

[223] См.: Ириней Лионский. *Обличения*... I. XIV. 1.

[Похоже, что] божественный Ямвлих витает в эмпиреях, радея о самом невидимом[224], когда [говорит об] одной душе и о двух [душах], проистекающих от нее: ибо во главе каждого чина прежде участвуемой находится неучаствуемая монада, и имеется собственное число, которое срослось с неучаствуемым, и от одного проистекает двоица, как и в случае с самими богами[225]. И ведь Тимей, — говорит он, — образовывая в своей речи через психогонию единую и сверхкосмическую душу, от которой происходят [душа] всего и [души] других, в данный момент выводит из нее диаду. Ибо "разрубание" показывает и разделяющее действие демиурга, которое проявляется в тождестве и совершенстве, порождая тождественные вещи согласно вторичным числам, и разделение по длине, проистекающее сверху, от демиургического нисхождения[226].

И благодаря этому после одной души создаются две[227]. Каждая из них имеет те же логосы и соединена со всякой из других, и присутствует в каждой из других, и отделена от

---

[224] Прокл явно иронизирует над Ямвлихом.

[225] «Собственное число», сросшееся с неучаствуемым, — это монада данной конкретной последовательности.
Доддс видел предпосылки концепции «неучаствуемой монады», столь важной для Прокла, в «Теэтете» (особенно 294а — 205с), однако, на наш взгляд, не в меньшей степени предпосылкой для данной концепции мог послужить и текст второй гипотезы «Парменида», где речь идет о причастном бытию едином. Взятое вне этой причастности, оно — «просто единое», несмотря на то, что участвует в одной из бесконечно дробящихся частей единого сущего (см. 142с — 143с). Таким образом, концепция монады, предшествующей ее последовательности (роду), могла проистекать из двух источников: гносеологического (утверждение в «Теэтете» необходимости интуитивного схватывания целостности смысла познаваемой вещи, после чего только та и может быть познана дистинктивным образом) и логического (рассмотрение статуса единого в связке «единое бытие»),

[226] Разрубание в трактовке Ямвлиха нужно понимать как выделение целой души, а разделение в длину — как разделение души всего и частных душ.

[227] Об этих двух душах см. ниже.

каждой из других, и сохраняет свою несмешиваемую чистоту вместе со своим общим единством. Ведь они объединены их собственными центрами, и это-то является смыслом фразы: "середина к середине". И поскольку эти души являются мыслящими и участвуют в божественном уме, возникнув прежде неба, демиург "согнул каждую из них в круг" и принудил двигаться в том же месте по кругу, создав их умными и уделив им долю в божественном уме и расположив душевную диаду в умной, которая по своей сущности превышает последнюю».

Фрагмент 56
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 217с, II. 250. 21

На 36с: «После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу».

«Способ изложения этого [толкования], избранный божественным Ямвлихом, кажется ниспосланным свыше и всякий раз выражающим образ мыслей самого Платона. Ибо он рассматривает [фразу] "единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу" не так, как можно было бы услышать от комментаторов, живших прежде него — то есть как говорящую о душе (ведь данное движение души происходит в ней, а не вокруг нее), но как говорящую об уме и умной жизни.

Ведь, в самом деле, нигде еще, как кажется, Платон не соединяет душу с умом, однако ему следовало бы делать это, чтобы он мог назвать все "живым существом, наделенным душой и умом"[228]. И именно в таком смысле нужно понимать слова "единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу", то есть как [указание на] умное движение. Ведь это движение содержит в себе душу, подобно тому, как душа окутывает небеса.

---

[228] См.: *Тимей*, 30b.

Однако ум является неподвижным движением[229]; ведь он принимает свою целостность [всю] разом и в единстве. Душа же — самодвижное движение. Первый является единовидным. вторая — двояка. Первый — един и неделим, вторая же — делима и есть сама приумноженность. Но душа участвует в уме, насколько она умна и через свой ум приобщается к божественному уму. Ибо, участвуя в уме, душа всего восходит к умопостигаемому»[230].

Фрагмент 57
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 217f — 218a, II. 252. 21

На 36с: «И сделал один из кругов внешним, другой же — внутренним. Внешнее вращение он назвал природой тождественного, а внутреннее — природой иного».

«Эти два круга божественный Ямвлих относит, соответственно, к уму, отделенному от души, и к не отделенному от нее; он же [относит к уму и] движение по кругу "в одном и том же месте", которое округляет их, подобно тому как первый содержит в себе две души, второй же — пребывает в них, и первый не смешан с другой жизнью души и ее способностями, второй же смешан с ними и направляет их. По этой причине всецелая душа действует, оставаясь на месте и соединяясь с самим демиургом»[231].

[229] Такое понимание ума явно проистекает от Аристотеля. См., например: *Метафизика*, 102b: «Ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно». Подобные конструкции будут весьма популярны в неоплатонизме (ср. обозначение Плотином творения как «бездеятельного дела»).

[230] Сама по себе этого не может сделать даже «душа всего».

[231] Двоякость души, судя по всему, указывает на целую душу и на частные души. Но в предыдущем фрагменте целая душа определена как монада, отличающаяся от души всего и частных душ («душ других»). Там же она определена как относящаяся к кругу тождественного, в то время как две другие — к кругу иного. Не получается ли здесь противоречия? Вероятно, оно будет разрешимо, если мы признаем, что, будучи отнесены к умопостигаемому, два круга представляют соответственно

Фрагмент 58

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 226b-c, II. 277. 26

На 36d: «Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении».

«Божественный Ямвлих тем не менее критикует все подобные теории в своем "Опровержении воззрений Амелия и его учеников и Нумения", ибо такой заголовок он дает этой главе. Не могу сказать, приписывает ли он им взгляды Нумения [в целом] или же считает, что они придерживаются сходных воззрений [лишь] в данном вопросе. Во всяком случае, божественный Ямвлих говорит, во-первых, что не следует, исходя из числа букв в слове "душа" (ψυχή), считать душу суммарным числом, или геометрическим числом. Ведь [слово] "тело" (σῶμα) состоит из такого же числа букв, и небытие (μὴ ὄν) [тогда тоже] будет некоторым суммарным числом[232]. И можно найти множество других слов, слагающихся из такого же количества букв, в том числе дурных[233] и даже совершенно противоположных друг другу, смешивать которые друг с другом было бы неверно.

Во-вторых, ненадежное это дело — выводить умозаключения из таких особенностей [слов]; ведь слова существуют по установлению и их вид менялся от древности до наших дней. "Дзета", например, на которой он[234] основывает свое

неучаствуемый и участвуемый умы. Отнесенные же к физической реальности, они представляют душу — монаду и диаду душ, происшедших от них; и умопостигаемый «круг иного» охватывает собою всю физическую реальность, поскольку он мыслит и воспринимает природу иного.

[232] Что уже принципиально невозможно. Как показывает в «Софисте» Платон, небытие не может быть предметом речи именно потому, что оно не может быть предметом счета (см. 238а и далее).

[233] Напр. «κάκη», «позор».

[234] Феодор Асинский.

суждение, вовсе не имела ни противолежащих параллелей, ни средней кривой линии, но была прямой, как это видно на древних стелах.

В-третьих, сведение [души] к основным числам и трата времени на них переводит теорию от одного типа чисел к другому. Ведь не одно и то же — седьмерица, когда она одна, или семь как число десятков, или как число сотен. Поскольку, далее, эта седьмерица представлена в имени души[235], что заставляет вновь возвращаться в размышлении к этим основным числам? Ведь таким образом мы сможем свести любую вещь к любому числу — разделяя ли, соединяя ли, умножая ли.

Это его главное возражение. Однако он отрицает и каждое положение — как надуманное и неразумное. И если кто-либо возжелает рассмотреть негодность всех этих толкований, тому легко будет взять его книгу и прочесть соответствующие опровержения на каждое из положений».

Видимо, здесь имеется в виду также Феодор Асинский, который рассматривал свойства и «числа» букв, например, слова «единое» в сочинении «Об именованиях». Феодор утверждал, что это слово, написанное прописными буквами (῞EN), выражает собой вторую триаду, следующую после триады неизреченного. Первый, не записываемый как буква звук (густое придыхание), является звучанием, охватывающим все это слово и все заключенные в нем чины. Это — мистическая полнота умопостигаемого единства. Вторая буква (эпсилон) — символизирует в своей закругленности охватывающий все свод умопостигаемых небес (и потому она — все умопостигаемое). Третья же (ню), в случае, если она будет положена набок, явит нам «дзету», заглавную букву слова «жизнь» («дзоон»).

---

[235] Первая буква греч. слова «ψυχή» при записи ее как числительное обозначала число 700. Следует напомнить, что речь здесь идет и о семи «числах души» (1, 2. 3, 4, 9, 8, 27).

Критикуемая Ямвлихом гематрия заключалась в убеждении, что каждой букве греческого (или еврейского, финикийского) алфавита соответствует особое число. Поскольку в греческом языке для записи чисел использовались именно буквы, возникновение подобных идей не удивительно. Суммируя буквы-числа, составляющие слово, мы получаем его число, имеющее магический смысл,

Гематрия распространилась среди эллинов после походов Александра, предположительно от иудейской эзотерики (впрочем, ряд ученых ищет в ней собственно эллинские корни). В результате в первые века нашей эры появляются многие герметические и гностические божества, чьи имена являются плодом опытов с «числовым звучанием» слов (например, знаменитый Абраксас). Возможно, многие из магических и герметических молитв, содержащие в себе кажущиеся хаотичным набором звуков слова, на самом деле организованы по законам той же «дисциплины».

Школа упомянутого уже гностика Марка, памятуя о первых словах «Евангелия от Иоанна» («В начале было Слово»), создала впечатляющую попытку описать всеединство сущего через концепцию сотворения его при помощи божественного алфавита: бог произносит первую букву, которая выговаривается как слог (напр., «а» — «альфа»), затем произносится каждая из букв этого слога, затем каждая из букв новообразовавшихся слогов и т. д. Существование нашего мира есть звучание этих букв и слогов. Как только будет произнесена последняя из них, все вернется к первозвуку, который завершит существование мира (как слог «Аминь» — молитву)[236].

Человеческая речь и человеческие алфавиты выражают лишь некоторые из божественных звучаний. Вот что Марк говорил по поводу греческого алфавита: «Вообрази, что девять безгласных букв — это образы Отца и Истины, ибо

[236] См.: Ириней Лионский. Указ. соч. I. XIV. 1.

последние безгласны, то есть неизреченны и невыговариваемы. Полугласные же, которых восемь, суть образы Слова и Жизни, будучи как бы средними между безгласными и гласными, являясь причастными природе высших и низших. Гласные же, числом семь, являются образами Человека и Церкви, ибо голос, изошедший от Человека, создал все...»[237]

О том, что и в школе Плотина к магии слов относились серьезно, свидетельствует рассказанная Порфирием история о том, что Амелий хотел изменить свое имя на Америй (см.: *О жизни Плотина*, 7).

Фрагмент 59
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 234d, II. 306. 3

На 37b: «Логос этот, изрекаемый безгласно и беззвучно в движущем самое себя, одинаково истинен, прилагаем ли мы его к тождественному или к иному».

«Этот "логос" Аттик соотносит со способностью души к вниманию, Порфирий же — с возницей, правящим движением двух коней, Ямвлих же — со всецелой душой. Ведь она движет всю себя, и логос существующих вещей пребывает благодаря всей ее целостности».

Фрагмент 60
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 235d-f, II. 309. 11

На 37b: «Но если оно рождается по поводу того, что ощутимо, и о нем по всей душе возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения».

«(В этом месте Платон обсуждает знание о чувственных вещах, показывая, как логос, который находится в душе всего, порождает таковое знание, а именно — через движение круга иного и через логосы, имеющиеся в этом круге,

[237] Там же, 5. Упускаем — как сами собой очевидные — аналогии концепции Марка с Каббалой.

которые возглавляют устроения целого, и непоколебимо хранят его.) Ибо эта правильность [логоса] означает, с одной стороны, правильность мнения[238], — как истолковывал [это место] Порфирий, с чем соглашался и Ямвлих, — с другой же стороны, относится к неутомимости и неуклоняемости промысла. Ведь сила неутомимости и быстроты движения сродни мышлению, сила неумолимости и неуклоняемости — промыслу и энергиям порождения, и чистота мышления — неделимости сущности; в то время как беспримесная энергия близка делимой сущности. ([Порфирий], далее, понимает правильный круг [как неделимый, делимый же] — это нестрогий [239] круг, некоторым образом участвующий в прямом [движении], ибо знание чувственных вещей как обращается к внешнему, так и возвращается обратно в душу. В результате последний круг не является ни просто прямой, подобной знанию чувственного, ни просто кругом, подобным знанию, присущему разумению.)

Ямвлих тем не менее отрицает все это толкование, как основанное на особенностях человеческого мышления, а не божественного[240]. Всякий раз, когда возница движет круг иного и остается неуклоняемым и обращающимся к себе, пробуждая логосы чувственных вещей, он сообщает душе всего, какова каждая из чувственных вещей — ибо душа всего имеет знание всего чувственного (правда, через посредство этого логоса)[241]. Ведь, в самом деле, круг тожде-

[238] Букв.: «ортодоксию».

[239] Букв.: «неравномерно движущийся», то есть круг иного.

[240] Вновь Порфирий говорил о физическом мире еще до того, как он был создан демиургом. По Ямвлиху, как это видно из следующих строк, можно лишь говорить об умопостигаемом предвидении чувственно-физического. О таком же ноуменальном «предвосхищении» чувственной реальности в уме говорит и Плотин в трактате VI. 7.

[241] Схема такова: возница (или всецелая, сверхкосмическая душа) пробуждает круг иного, который, в свою очередь, инициирует логос чувственных вещей. Таким образом, чувственное некоторым образом оказывается имманентным ему — по крайней мере в схематике «непо-

ственного, обращенный к умопостигаемому, так же знает чувственное — в его [умопостигаемой] причине, однако круг иного знает чувственное непосредственно и как рядоположенное ему — ведь в нем возникают мнения и убеждения. Ибо когда более божественная душа осуждает его, или, скорее, освещает его энергией более умной, чем он есть, то круг мнений приобретает более чистую жизнь и в нем приводится к завершению устойчивое знание, заранее даруя ему дозволенное верное и непоколебимое знание о вещах, которые постоянно несутся, изменяются и являются возможными. Ведь мнение является энергией и знанием мнящей души, а постоянное и неизменное убеждение — это постановление мнения»[242].

Фрагмент 61
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 236f, II. 313. 15

На 37c: «Если же, напротив, оно высказывается о мыслимом и его обнаруживает быстро вращающийся круг тождественного, то тогда с необходимостью обнаруживаются ум и знание».

«Ямвлих тем не менее считает, что ум прежде души, ибо он удерживает ее свыше и ведет к совершенству, и он [Ямвлих] оспаривает тех, кто напрямую связывает душу с

колебимых и устойчивых» мнений. Как бы Ямвлих ни спорил с «субъективизмом» Порфирия, он не может миновать общеплатонической интуиции «все — в душе».

[242] Интересно проинтерпретировать образ окрыленной упряжки из «Федра» в применении к этим рассуждениям Ямвлиха.
Действительно, наш философ говорит об упряжке — но явно не о человеческой (мы помним из комментария на «Федр», что мистическое начало или монада человеческой души не тождественна ни возничему, ни одному из коней). Здесь речь идет о божественных колесницах, запряженных двумя белыми конями. В таком случае возничий — душа всецелая, первый белый конь — круг тождественного, второй белый (аналогичный черному коню человеческой упряжки) — круг иного, благодаря которому боги обладают непосредственным знанием чувственного.

всесовершенным умом[243] (ибо переход от запредельного к участвующему [в уме] не может быть непосредственным, но должны быть средние сущности, соединяющие высшее с участвующим), и [спорит так же] с теми, кто утверждает, будто ум является состоянием или свойством души (ведь то, что пребывает в себе, должно быть прежде того, что пребывает в другом)»[244].

Фрагмент 62

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 242d-e, III. 14. 16

На 37d: «Поскольку же образец является вечно живым существом, демиург решил по мере возможности добиться сходства и здесь, однако случилось так, что природа того живого существа вечна, рожденному же невозможно даровать ее всецелым образом. Поэтому он замыслил сотворить некий движущийся образ вечности и, устраивая небеса, вместе с ними сотворяет для пребывающей в едином вечности ее вечный, восходящий в числе образ, названный нами временем».

«И вновь, в поисках суждения Философа[245] о вечности, давайте прибегнем к словам "вечность пребывает в едином"; в таком случае целью исследования будет [ответ на вопрос],

[243] Имеются в виду Нумений и Порфирий. За это их критиковал не один Ямвлих.

[244] Прокл оспаривает Ямвлиха, утверждая, что в данном случае ум выступает именно «как свойство» и предполагает душу как своего носителя (см. 312. 30). Он дает следующее трехчастное деление ума:
- «первый — божественный, в том числе — демиургический»;
- «второй — участвуемый душой, сущностный и завершенный»;
- «третий — свойство, выступающее как мышление души».

Тем не менее в комментарии на «Алкивиад I» Прокл приводит Ямвлихово деление умов, которое в целом соответствует Проклу (см. 65. 16): ум трансцендентный, отвлеченный от всех частных родов; ум участвуемый; ум, прирожденный душе — ее свойство. Видно, что Прокл заимствовал теорию Ямвлиха и не согласен с последним лишь в ее конкретном приложении.

[245] Имеется в виду Платон, для неоплатоников — Философ как таковой.

что это за единое? Является ли оно благом, каково было мнение наиболее теологичного из комментаторов?»[246]

О какой вечности здесь идет речь? Как ее понимать? Следует ли отождествлять ее с «вечно сущим» из фр. 29? Поскольку у Ямвлиха вечность, с формальной стороны, является единством, объединяющим все умопостигаемое, она должна быть укоренена или, по крайней мере, участвовать в благе. В таком случае Ямвлих мог понимать данную фразу Платона как подтверждение своей мысли: будучи характеристикой, объемлющей все умопостигаемое, вечность превосходит его, помещаясь некоторым образом в самом благе.

Ниже Прокл критикует эту точку зрения. Поскольку о едином невозможно сказать, что оно пребывает в себе, мы не имеем права предполагать, будто в нем вообще пребывает что-либо.

Ямвлих, правда, мог иметь в виду не первое, совершенно запредельное, но второе, деятельное, единое. Но и тогда нужно напомнить о лежащих сразу после второго единого пределе и беспредельном. Кажется, что они выступают границей, которую вечность никак переступить не сможет. И либо Ямвлих противоречит сам себе, либо же мы имеем дело с каким-то другим комментатором.

Спасти Ямвлиха от противоречия самому себе может лишь предположение, что пребывание в едином (благе) могло пониматься им не буквально, в отличие от понимания

[246] Нет сомнения, что Ямвлих возглавляет список «наиболее теологичных из комментаторов». Разбирая это место, Фрейденталь утверждал, что подразумевается Сириан (см.: *Hermes*. 16, p. 217). В пользу его предположения говорит «Комментарий на “Парменид”» Прокла (см. 1061), где сходным образом описывается Сириан. Однако Диллон в своих заметках к этому месту вполне логично указывает на то, что Прокл несколько выше уже упоминал «своего вождя» (то есть Сириана) и приписывал ему совершенно иную точку зрения, а именно: единое, в котором пребывает вечность, — это единое сущее; оно и возвышается над всем умопостигаемым.

пребывания в чем-либо в «Пармениде» и неоплатонических комментариях к последнему диалогу. Возможно, это пребывание в благе сродни определению Платоном бога-демиурга как благого (*Тимей*, 29е). Благо здесь характеристика, причем идущая свыше (отсюда и пребывание в ней). Впрочем, все это гипотеза, одна из тех гипотез, которые возникают, во-первых, по причине фрагментарности дошедших до нас текстов Ямвлиха, во-вторых же — из-за «контекстуальности» комментариев неоплатоников, особенно эпохи до Сириана и Прокла. В зависимости от комментируемого диалога метафизическая схема, к которой идут отсылки, может испытывать некоторые метаморфозы.

Фрагмент 63
Симпликий. «Комментарий на "Физику"». I. 702. 20

На то же место.

«В третьей[247] книге своего комментария к "Тимею" Ямвлих приводит следующее мнение об этом[248]:

"Если каждое движение происходит во времени, то многие движения возникают разом. Но части времени всякий раз другие[249]. Движение происходит по отношению к не-

[247] В рукописи стоит «восьмой». Мы принимаем исправление, предложенное Диллоном. Действительно, каким образом Ямвлих мог вернуться к данному фрагменту Платона (37d) после того, как он в V книге своего комментария обсуждал проблему «места» (см. фр. 90), то есть добрался уже до 52а? При рассмотрении текста Платона неоплатоники были очень последовательны.

[248] Имеется в виду мнение Аристотеля о том, что время — это мера движения.

[249] То есть время не может быть различным в одно и то же время — для одного движения одно время, для другого (в тот же момент) — другое. Как кажется, Ямвлих не стал противником теории относительности. Нужно помнить, что здесь речь идет об определении времени как такового, а не только о его физических проявлениях (к которым, по мнению Ямвлиха, сводит сущность времени аристотелевское определение), где оно выступает уже для другого, а не в себе.

движимому, времени же не нужно покоящегося[250]. Движению противостоит движение или покой: родовому — родовое, частному — частное, времени же ничто не противоположно"»[251].

Фрагмент 64
Симпликий. «Комментарий на "Физику"». I. 793. 20

На то же место.

«(Так давайте же добавим его [рассуждения] из заметок на "Тимей". В третьей книге[252], строго придерживаясь взглядов Платона, он приводит учение о связи времени с вечностью. По этой причине он занимается здесь тем [временем], которое пребывает запредельным космосу, содержа и правя всеми мерами движения в нем, и которое, таким образом, отличено от времени, которое искали физические философы. В шестой главе он говорит следующее:)

Эту сущность в ее энергии мы рассматриваем [как находящуюся] в том, что все приводит в порядок и объединено со всеми вещами, созданными ее демиургической деятельностью, и неотделимо от вещей, приводимых к должному благодаря этому объединению. Ибо слова "*устраивая Небеса, вместе с ними сотворяет...*" означают, что создание

---

[250] Вспомним аргумент Августина: даже если движение прекратится, если все станет покоящимся, время сохранится в душе. Время не определяется ни через связь с движением, ни через противоположность покою.

[251] Действительно, что может быть противоположно времени? Некое «не-время»? Но это чисто отрицательный термин, не дающий нам ничего, ведь не-временем может быть все, что угодно. Вечность? Но отношения вечности и времени — это отношения образца и образа, а не противоположных сущностей. Место? Но неоплатоники стремились показать, что место, как и время, являются аспектами одного и того же божественного творческого созерцания, создающего «все подлунное» без непосредственного участия в нем (ср. фр. 90). Поэтому мы не найдем чего-либо, что стало бы определенной противоположностью времени (каковой является покой по отношению к движению).

[252] В тексте опять стоит «восьмой». Вновь принимаем поправку Диллона.

времени объединено с утверждением порядка, который исходит из демиурга. В самом деле, данное созидание предшествует круговращению небес: но и установление космического строя, который создает круговращение небес, происходит схожим образом непосредственно перед последним. И все это, вместе взятое, целиком охватывает [созидаемое] в согласии с разделенными некими границами периодами[253], оставаясь верным причинам, благодаря которым оно появилось на свет. Мы согласны с тем, что это — строй времени, но, впрочем, не создаваемый, а тот, что создает, не следующий за началами, предшествующими ему, но тот, который сам начальствует и предшествует[254]. Не следует считать, что этот строй разделен согласно логосам или движениям, или другим дискретным силам[255], но он содержится полностью в своей целокупности в демиургических актах порождения. Слова "прежде" и "после" в этом строе нам не следует понимать ни как изменения, в коих наличествует движение, ни каким-либо подобным образом. Но мы определяем их как последовательность причин и непрерывных сочетаний порождений перводействующих энергий и как силу, приводящую движения к совершению, и [иным] подобным образом[256].

Далее скажем, что время, а также небеса не были созданы движением или жизнью, проистекающими от души, но умным устроением, исходящим от демиурга, поскольку именно в соединении с последним данные время и космос уста-

[253] Имеются в виду последовательные деления демиургом «Тимея» изначальной смеси души. См. 35b и далее

[254] Ямвлих подчеркивает, что время — не мера движения, но структурность самого умного космического порядка.

[255] Иными словами, не время соответствует космической дискретности, но последняя отражает его.

[256] «Прежде» и «после» — это не прошлое и будущее. Их можно представить на воображаемом рисунке как части линии, изображающей «умное время»: части, лежащие по разным сторонам шествующей по ней точки настоящего.

навливаются в нем[257]. Действительно, древний логос недвусмысленно открывает нам божество как то, что устрояет и создает время, в тот же момент, когда оно создает небеса[258].

И можно было бы даже назвать время мерой — не в смысле меры возникновения [мира] и не в смысле той, что измеряема движением[259], или в смысле проявления круговращения, либо чего-то, что является подобным же образом[260], — но в смысле причины или чего-либо сходного с тем, о чем уже говорилось[261]».

(Все это он написал по поводу времени, которое запредельно возникновению и существует в себе.)

Это «запредельное» время, или, как сказали бы мы, время как таковое, предшествует всем временным порядкам.

[257] Время, повторяем, превосходит чин души. Впервые оно выступает уже в чине ума.

[258] Нет ли здесь намека на иранские (и позже — эллинизированные) представления о «Беспредельном Времени», «Зрване Акарна», которое порождает из себя все, в том числе и небеса (в Древнем Иране это божество, вероятно, и отождествлялось с небесами)?

[259] Видимо, как у Аристотеля, у которого время — и мера движения, и одновременно самоизмеряемо простейшим круговым движением небес.

[260] Ср. определение времени учеником Платона Ксенократом: «Время — мера возникновения и вечного движения» (см.: *Aetius. Plac.* I. 22). Его современник Спевсипп утверждал, что время — количество движения (см.: *Plut. Quaest. Plat.* 1007b). В псевдо-платоновских «Определениях» говорится, что время — «движение Солнца, мера пути». Альбин/Алкиной в «Учебнике Платоновской философии» говорит, что демиург создал время «мерой движения космоса в уподоблении вечности, которая есть мера неподвижности вечного космоса» (см. XIV. 6). Возможно, на появление этих определений времени платоников подтолкнули слова их патрона из «Тимея» (см. 38c): «Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, в то время как отображение возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени».

[261] У Прокла в соответственном месте его собственного комментария (31. 15–27) достаточно много схожих мест с рассуждениями Ямвлиха. так что мы можем предположить, что тот хорошо знал излагаемое Симпликием место, хотя по какой-то причине не стал привлекать его непосредственно.

В очередной раз мы видим ямвлиховское представление о монаде, предшествующей всем соименным с ней сущностям. «В согласии со своей силой» оно будет предметом причастности, «в согласии в энергией» — временем, пребывающим в своих частях (т. е. темпоральном сущем), или временем как свойством. Последнее и есть предмет физической философии, в том числе учения Аристотеля.

Разделение времени на два уровня позволяло Ямвлиху критиковать теорию Псевдо-Архита (неизвестный автор, живший явно уже после Аристотеля, но еще до возникновения неоплатонизма и подписавший свои сочинения именем Архита — знаменитого пифагорейца, старшего современника Платона). Утверждая, что моменты настоящего неделимы и скоротечны (то есть не обладают качеством *длительности* — здесь нетрудно увидеть некоторую общность с рассуждениями различных буддийских школ по поводу длительности дхарм), что они преходят, прежде чем фиксируются нашим восприятием, и постоянно изменяются в нумерическом смысле (первый, второй, третий...), Псевдо-Архит сравнивал настоящее с вершиной угла, которая является одновременно завершением одной стороны угла и началом другой. Прошлое и будущее являются фикциями, так как налично лишь преходящее настоящее, но и настоящее — фикция, так как оно всего лишь «точка сингулярности» (выражение С. Самбурски) между двумя сторонами угла. Оно, если так можно выразиться, «еще не» будущее и «уже не» прошлое, которые тем не менее обладают хотя бы видимостью реальности именно в этом «еще не — уже не».

Настоящее фиксируемо, как мы уже сказали, нумерически, то есть числовым образом, так как число само по себе бессодержательно. Имеется в виду число «считающее», а не «измеряющее». Мы стремимся представить время в виде прямой, на которой расположены все имевшие место быть и имеющие быть точки настоящего. Однако эта прямая нере-

альна, так как она лишь проводится в нашем воображении вершиной описанного (столь же воображаемого) угла.

Ямвлих, судя по всему, стремился не просто отвергнуть концепцию Псевдо-Архита, но продемонстрировать. что неделимость «теперь» и иллюзорность модусов времени могут быть поняты совершенно в ином ключе.

Неделимость, по мнению Халкидского философа, — свойство высшего, запредельного времени, иллюзорность же — физического, то есть времени как свойства. Первое расположено в умном чине и, подобно всему, пребывающему там, неделимо и постоянно. Мы видим, что Ямвлих отвергает Плотиново (и стоическое) определение времени как жизни души; «психологическое» объяснение временной размерности сущего для него является снижением сущности времени. Можно по-разному объяснять эту кажущуюся «нечувствительность» поздних неоплатоников к экзистенциальному переживанию времени, свойственному Плотину или Августину. Самый простой выход — говорить о том, что неоплатонический космос принципиально устойчив, постоянен, «не-историчен». Думаем, впрочем, что проблема глубже. В неоплатонизме, начиная с Ямвлиха, происходит определенный «поворот» к укоренению в бытии того, что ранние неоплатоники — при высокой оценке ими статуса души — были склонны объяснять как феномены и эпифеномены самой души.

Однако вернемся к позиции самого Ямвлиха. Говоря о неделимости настоящего и времени как такового (в себе), он фактически отождествляет неделимость математической фикции, точки, о которой идет речь у Псевдо-Архита (и Аристотеля!), с неделимостью как принципиальной несоставностью умного сущего. Можно выдвинуть предположение, что метафора для него здесь — не уподобление умной неделимости, а именно математическая неделимость.

Иллюзорность же, по Ямвлиху, — свойство физического времени и физического «теперь». Умное пребывает в

покое и отделено от всего подвластного ему времени. Физическое же постоянно движется и связано с временными сущностями (повторимся: является их свойством). Тем не менее настоящее всегда остается настоящим, именно в этом демонстрируя свою причастность высшему времени. Чувственные сущности, постоянно стремящиеся обрести абсолютную, то есть умопостигаемую, форму, естественно, никогда не достигают ее, однако в каждый момент они некоторым образом соприкасаются с высшей реальностью.

Концепция Ямвлиха развивает графический образ Псевдо-Архита. Прошлое и будущее могут быть представлены как стороны угла, линия же, которая в предшествующей интерпретации как бы проводилась вершиной, является умопостигаемым временем, предшествующим и задающим движение времени физического. В таком случае именно неуловимый момент настоящего и окажется подлинным и единственным соприкосновением с бытием. Изменчивость событий задана и «обеспечена» линией умного времени; невозможность же остановить и удержать их в физическом времени вызвана их неделимостью.

Подробнее о критике Ямвлихом Архита и вообще о Ямвлиховой концепции времени (вне непосредственной связи с его комментариями на Платона) см.: Simpl. *In Categ.* 351–356; *In Phys.* 786–795. Концепции времени у поздних неоплатоников посвящена ставшая классической книга: S. Sambursky and S. Pines. The concept of Time in late neoplatonism. Jerusalem, 1971 (Псевдо-Архиту и Ямвлиху здесь посвящены первые два раздела).

Фрагмент 65
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 248e — 249b, III. 32. 32

На то же место.

«Как, далее, это может быть образом вечности? Поскольку наше исследование обращено на сложный предмет, рассмотрим все сначала.

Как говорит Ямвлих, поскольку образ проявляет единство и беспредельность вечности, и он уже в наличии, и он — почти все[262], и в "теперь" он покоится, и, будучи не-измеряемым, сам является мерой умопостигаемого, — постольку он проявлен в виде циклического развертывания: непрерывного, последовательного, разделяющего начало, середину и конец, где нет ничего, что осталось бы неохваченным. И так как он никоим образом не есть просто движение, но как будто бы движение "от вечности", то не следует говорить о нем просто как об образе, но будет более истинным назвать его всецелым образом вечности; ведь существует истинная сущность, способная восстанавливаться и измерять, и охватывать все движения разом, — и вместе с тем говорят, что это есть образ вечности[263]. Могло бы показаться, что [этот образ] является первым среди образов — ведь совершенный ум не может быть на самом деле назван образом первого [начала][264] (и действительно, что может иметь сходство с тем, что всецело без-образно?), в то время как эти вещи пребывают по сю сторону ума[265], — и неделимой при-

[262] Поскольку умопостигаемое живое существо, по образцу которого демиург в «Тимее» создает космос, есть вообще все в своей истине, то образ от этого существа есть также все — но «почти» все сущее. Это «почти» указывает на границы охвата временным сущим вечного: в «явленном» времени всегда есть момент отсутствия, неполноты. Как говорит Плотин (*Enn.* I. 5. 7): «Полнота времени означает рассеивание некоего единства, существующего в настоящем... Образ вечности... уничтожен, если растворяет себя во временном рассеивании».

[263] Смысл этого риторического периода заключается в том, что время непроявленное (время как умная структурность) по статусу своего бытия превосходит все, что мы обычно считаем образом. С другой стороны, будучи связанным с кругообращением небес, физическое время кажется вещью более основательной, чем всего лишь образ. Тем не менее в обоих случаях Платон называет время образом вечности. Отсюда проистекает необходимость уяснить, что такое образ (какому чину сущего он соответствует).

[264] Трансцендентного единого.

[265] «Эти вещи» — время и то, что именуется образом.

роде времени следует быть первой, и, если “быть образами” является характерной чертой вещей, которые участвуют в чем-либо (ибо образ желает сохранить отпечаток того, что прежде него, от чего он получает идиомы своей идеи), то это означает, что место образов находится не в сфере высших сущностей (ибо те не участвуют [в ином], будучи первичными, скорее они участвуемы иными, не возникая в вещах, которые участвуют в них, но направляя к ним причастность другим образом). Оно не пребывает и лишь в чувственных вещах (ибо вещи среднего чина также причастны первичному; речь идет не только об ощущаемой реальности — так как ощущаемые вещи связаны с первичными сущностями отражениями из средних чинов); совершенно правильным будет сказать, что время есть образ вечности подобно тому, как весь космос — и душевный, и телесный — является образом Самой жизни».

[Замечание Прокла к этому месту:] «С одной стороны, точка зрения Порфирия и некоторых других платоников заключалась в том, что только чувственные сущности участвуют в истинно сущем и только здесь мы можем обнаружить образы[266]; с другой стороны, если, как писал Амелий, а до него Нумений, в умопостигаемом также присутствует причастность, то образы можно обнаружить и там[267].

---

[266] Порфирия неоднократно критиковали за его невнимание к средним родам сущего.

[267] Концепция причастности, приписываемая здесь Амелию, судя по всему, возникла из идеи Нумения о причастности второго бога-ума первому.

В «Комментарии на “Метафизику”» (на 1079a) Сириан задается вопросом о том, существует ли причастность среди идей. Аристотель утверждает, что если следовать точке зрения платоников, то не только чувственные вещи должны быть причастны вечным, которые содержат в себе единство первых, но и среди вечных присутствуют такие же единства многих родственных эйдосов (например, эйдосы геометрического, этического и т. д.).

Разбирая точки зрения своих предшественников на этот вопрос, Сириан отмечает, что Нумений, Кроний и Амелий видели причастность и на

Но если на самом деле божественный Платон не помещал образы ни среди первых сущих, ни исключительно в чувственном, то Ямвлих торжествует и в данном случае — как действительно это случается почти со всеми вопросами, — призывая нас созерцать причастность как в средних чинах, так и в последних».

Фрагмент 66
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 252е, III. 45. 5

На 37е — 38а: «Ведь мы говорим об этой сущности, что она была, есть и будет, но, если рассудить правильно, то ей пристало одно только есть, в то время как было и будет приложимы лишь к генезису, находящемуся во времени, ибо они являются движениями. Но то, что вечно тождественно и неподвижно, не должно становиться со временем старше или младше, либо стать таким когда-либо ныне или впоследствии, либо претерпевать нечто из того, чем рождение наделило быстро мчащиеся и ощущаемые вещи. Но это — виды времени, подражающего вечности и согласно числу бегущего по кругу».

«Эти три, говорит он[268], даруются становлению временем; первое "было и будет", второе — "становится моложе или старше", третье — "возникает когда-то, или возникает

уровне чувственного, и среди умопостигаемого. По Нумению, в частности, умопостигаемое причастно таким идеям, как бытие, тождество, различие. Их точку зрений критиковал Порфирий, который отождествлял идеи и умопостигаемое бытие и к тому же упускал «средние роды» — то есть все душевное устроение.

Прокл, как и Ямвлих, принимает наличие причастности в умопостигаемом. Это иная причастность, чем у Нумения и Амелия. Во-первых, низшее причастно не высшему роду, но собственной монаде, расположенной в высшем. Во-вторых, идеи у Ямвлиха пребывают в «сущностно сущем», противостоя постигающему их уму (и охватывая его). Позиция мыслящего и мыслимого переворачивается, что делает саму причастность в умопостигаемом более логичной (не идеи причастны уму потому, что он мыслит их, а ум причастен идеям, мысля их и в свете самого блага).

[268] Платон.

сейчас, или возникает впоследствии". Первые определения, как говорит божественный Ямвлих, время привносит в становление благодаря своему происхождению от бытия, вторые — как происходящие от жизни, третьи — как зависящие от умопостигаемого порядка»[269].

Фрагмент 67
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 253ef — 254a, III. 48. 29

На 38a-b: «К тому же мы говорим, будто возникшее есть возникшее и возникающее есть возникающее, а то, что возникнет, есть то, что возникнет и что есть не-сущее; все это совершенно неточно. Впрочем, сейчас неподходящее время для выяснения всего этого».

[Прокл]: «По этой причине, соответствующей целям настоящего исследования, в целом обращенного на физиче-

---

[269] Ямвлих отсылает нас к фундаментальной для неоплатонизма триаде платоновского «Софиста» — «бытие — жизнь — ум». Все последовательности чинов сущего у неоплатоников осмысливались через эту триаду. Существовать каким-либо образом означает реализовывать в себе эти три аспекта сущего. С другой стороны, данная триада была триадой умопостигаемого сущего. Проявляя ее, время становится средней, двойственной сущностью, опосредствующей связь бытия — жизни — ума с чувственным бытием.

Первообразец для времени — вечность. Именно она содержит в себе указанную триаду и одновременно разделена в ней (вечность жизни — не то же, что вечность ума). При помощи вечности и времени сущее привносит в мир бытие, жизнь — жизненное становление, ум же — определенность становления.

По предположению Диллона, Ямвлих считал, что ум выступает здесь принципом индивидуации, порождая серии пребывающих во времени самостоятельных и умных сущностей, в то время как бытие и жизнь производят соответствующие им континуальные (мы бы сказали — «субстанциальные») качества.

Прокл (см. 45, 12) считает концепцию Ямвлиха слишком надуманной. Он предпочитает двухчастное деление, соотнося «старше или младше» в тексте Платона со «стать таким когда-то», а «возникает впоследствии» с «возникает сейчас».

ские проблемы, он[270] говорит, что более подробное рассмотрение этих вопросов будет делом другого исследования, логического, как думает большая часть комментаторов (ибо именно в логических исследованиях обычно рассматривается, является ли не-сущее предметом мнения), или теологического, как утверждает божественный Ямвлих и как считаю я сам. Ибо в "Софисте" проводится обширное обсуждение несуществования в различных его смыслах и так же в "Пармениде"[271], по поводу родственных вопросов из которого Тимей действительно утверждает, что должно совершить исследование. Хотя он и различает предметы, отделяя их один от другого в том, что всегда есть, и в том, что возникает и уничтожается, в отображении и в парадигме, в вечном и в находящемся во времени — желая согласовать должные эпитеты для каждого рода, так же как не переносить то, что применимо правильным образом к возникновению во времени, на сущности, которые более просты и божественны, не смешивая частные достоинства высших порядков с теми, что возникли в движении и изменении, — [несмотря на все это] он откладывает более глубокое иследование этих вопросов до более подходящего случая[272]. Ибо это было обычаем не только Платона, но, прежде Платона, пифагорейцев, которых особенно восхвалял Аристотель и

[270] Платон.

[271] Имеются в виду следующие места: «Софист», 237b— 241d, где обсуждается не-сущее, и «Парменид», 155e – 157b, где речь идет о «вдруг» и ставится вопрос о характере движения: континуально оно или же дискретно. Для ранних платоников «Софист» был логическим диалогом.

[272] Тема небытия возникает в этом фрагменте потому, что пребывающее во времени относится к становлению, но не к бытию в собственном смысле этого слова. Ямвлих имеет в виду следующие слова Тимея: «Что касается остальных планет и того, где именно и по каким причинам они были там установлены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам больше времени, чем того требует наше рассуждение. Быть может, когда-то позже мы займемся и этим...» (см. 38d-e).

которые занимались философскими вопросами в исследованиях, каждое из коих посвящалось особой теме».

Фрагмент 68
Симпликий. «Комментарий на "Физику"». I. 794. 21

На 38b-с: «Время же возникло вместе с небом, дабы, вместе рожденные, они и распались бы вместе, если наступит для них распад. Первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько это возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает всю вечность, образ же возник, есть и будет в течение всего времени».

«В десятой главе третьей книги комментария на "Тимей" Ямвлих писал:

"По этим основаниям время также, насколько это ему возможно, уподоблено образцу вечной природы, и данное [время][273] похоже на вечность, и уподоблено себе[274], насколько это возможно на основании его единообразной природы, и создается через единую энергию, и выступает в согласии с ней, и дает определение всем вещам, которые возникают, даже отличаясь друг от друга[275]».

Фрагмент 69
Симпликий. «Комментарий на "Физику"». I. 794. 26

На то же место.

«[Ямвлих] демонстрирует и другие аргументы на ту же тему: "Ибо первообраз существует, пребывая всю вечность,

---

[273] Нет сомнений, что речь здесь идет уже о времени «физическом». Ибо время — это образ, который как бы постоянно дублирует себя.

[274] В отличие от времени, которое, строго говоря, в каждый «момент времени» едино с собой,

[275] В соответственном месте своего комментария (51. 21) Прокл не ссылается на Ямвлиха. Он рассуждает о том, отчего время — нечто более высокое, чем небеса, — связано с ними и даже некоторым образом существует ради них. Ответ на эту апорию несложен — потому что оно создано ради уподобления всего сотворенного парадигме.

образ же возник, так что он есть и будет в течение всего времени[276]". Итак, то, что существует в умопостигаемом как парадигма, в становящемся превращается в образ. И то, что там существует согласно вечности, здесь — согласно времени. И то, что в умопостигаемом есть в "сейчас" по бытию своему, здесь становится в продолжение всего времени. И сущее, пребывающее там равным себе образом, в этом месте проявляется как то, что становится и еще только будет. И неразъединенное там здесь разъединено. И теперь средняя, двойственная природа времени становится очевидной, ибо время является средним между вечностью и небесами; оно двойственно, так как приходит к существованию вместе с космосом, будучи упорядоченным вечностью; и предводительствует космосом, "уподобляясь вечности"».

Фрагмент 70

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 257b, III. 59. 22

На 38c: «Сотворив каждому из них тела, бог поместил их в круговые движения, по которым происходит кругообращение иного — семерых в семь».

«Но следует ли назвать их "круговые движения" эпициклами, или же переворачивающимися сферами, или же целыми сферами, в которых расположено каждое из небесных тел, или же ничем из этого, но, скорее, их умными душами, как утверждает божественный Ямвлих? Ибо как прежде он [демиург] создавал всю массу тела внутри души, так же и сейчас он помещает семь тел внутри семи умных душ, в то же время помещая над ними души и умы[277]. И, поскольку

[276] Еще одно разночтение с Платоном принятых изданий — что мы постарались подчеркнуть в переводе. В первой части фразы упущено слово ὄν. Во второй — вместо γεγονώς τε — γέγονεν ὥστε. Трудно сказать, кто «повинен» в этом разночтении: Ямвлих или цитирующий его Симпликий?

[277] Платон говорит в «Тимее»: «дабы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил...» (см. 38c.) Таким образом, Ямвлих утверждает, что в комментируемом тексте речь идет не о видимых астрономических явлениях, а об умной структуре времени и

кругообращение иного всецелой души было создано задолго до семи божественных тел, он разумно замечает это, дабы напомнить нам, о чем говорилось: "тот круг иного всецелой души совершает круговращение..." И вновь, пусть это будет рассмотрено вкратце, поскольку [таковое круговращение] на самом деле нераздельно, — хотя и говорят, что оно разделено, — и поэтому его единство не нарушено при делении на семь циклов».

Что такое «τὰς περιφορὰς» — вот основной вопрос фрагмента. Концепцию эпициклов в своем истолковании данного места Платона применял Адраст (см.: Theon Smyrn. *Expos.* 158–166). Саму теорию эпициклов создал Гиппарх из Александрии (II в. до н. э.; впрочем, возможно, их открыл живший еще столетием раньше разработчик теории эксцентра Аполлоний из Перг). Введение их вызвалось сложностями, возникающими при работе с концепциями гомоцентрических сфер платоника Евдокса и Аристотеля.

Если наличие нескольких сфер на каждую из планет, имеющих один или несколько центров (в случае принятия гипотезы Аполлония), еще объясняло замысловатую траекторию их движения, то нужно было показать, по какой причине планеты то приближаются к Земле, то удаляются от нее. Это явление — периодического приближения и удаления Марса и Венеры — было «открыто» в раннем эллинизме (по крайней мере, сообщения о нем до нас дошли от ссылающегося на астрономов того времени Симпликия). Эпицикл — то есть траектория обращения планеты вокруг некоторой точки, каковая сама совершала обращение во-

---

о душе. Действительно, Ямвлих отстаивает разделение целостной души на семь частей (см. выше); следовательно, семь умных душ планет выступают манифестацией именно целостной души.

Прокл несколько корректирует позицию Ямвлиха, утверждая, что планетные тела находятся в «силах целостной души».

круг Земли (по «деференту»), — и объяснял эту странность в поведении планет.

«Переворачивающиеся сферы» — концепция того же Евдокса, несколько переработанная его учеником Каллиппом. Суть ее заключается в наличии ряда движущихся с различной скоростью и в различных направлениях сфер, «результирующая» которых описывает видимое движение каждой из планет. У Евдокса всего было 26 сфер, у Каллиппа — 33.

«Целые сферы» — концепция Евдокса, очень популярная во второй половине IV в. до н. э. См.: Аристотель. *Метафизика*, 1073b. Впрочем, Диллон предполагет, что здесь речь может идти и о ранних физиках, которые таким простейшим образом могли представлять движение планет.

Фрагмент 71
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 258e — 259b, III. 65. 7

На 38d: «Луну на первый к Земле, Солнце — на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и называется по его имени, — на тот круг, что бежит равномерно с Солнцем, но противополагаясь его силе[278]*. Поэто-*

[278] Эта фраза является главной проблемой в интерпретации данного фрагмента. Халкидий приводит три его физических интерпретации (принадлежащих, по мнению Диллона, средним платоникам):

1) Гермес и Афродита двигаются в противоположном Солнцу направлении — с запада на восток.
2) Гермес и Афродита кажутся противоположными светилами — как утренняя и вечерняя звезды, либо догоняющие Солнце, либо обгоняемые им.
3) При зрительном наблюдении кажется, что Афродита находится то «над» Солнцем, то «под» ним, делая в каждом из этих случаев отклонение на 50 градусов. Она далее всего на западе от Солнца, когда появляется как вечерняя звезда, и далее всего к востоку, когда появляется как утренняя. Можно полагать, что, по мнению Прокла (и Ямвлиха), эти толкования являются слишком наивными.

му Солнце, звезда Гермеса и Утренняя звезда поочередно и взаимно догоняют друг друга».

«Божественный Ямвлих, однако, не допускает ни введения эпициклов, ибо они являются искусственными изобретениями и чужды мысли Платона, ни занятия "душой", поскольку [последнее есть] погружение в пустые грезы по поводу всяческих интервалов и входов, и выходов, и сочетаний, что также не соответствует учению Платона. Где, спрашивается, Платон разделяет восхождение к сущности через жизнь, через ум и через сущность? И где он приравнивает Кроноса к сущности, следующего за ним [то есть Зевса] к уму и третьего [Ареса] к жизни?

Порицая это толкование, он выдвигает несложную теорию: он говорит, что Луна является первой в месте, окружающем Землю, имея связь с физическим логосом и будучи матерью для всего рождающегося (ибо все оборачивается вместе с ней, растет, когда она растет, и уменьшается, когда она уменьшается); Солнце же — над Луной, поскольку оно открыто наполняет Луну своими силами[279] и выступает отцом в отношении рождаемого. И над Солнцем — Афродита и Гермес, являющиеся солнечными и помогающими ему в демиургии и служащие завершению целого; по этой причине они и бегут одинаково быстро с Солнцем, и находятся над ним, ибо принимают вместе с ним равное участие в творении. Противостоят же они ему не [только] по причине движения эпициклов, как утверждают математики (мы уже упоминали об этом выше[280]), не потому, что Солнце является причиной раскрытия скрытых вещей, они же — причиной утаивания, как провозглашают астрологи, но и по причине божественной силы, которую упоминал Платон. Ведь сила Солнца является чем-то удивительным и непре-

---

[279] Даруя ей свой свет.

[280] Имеется в виду Прокл, который, как и Ямвлих, не применял теорию эпициклов к данному месту (см. 65. 1).

одолимым[281] и потому она несоизмерима, в то время как силы Афродиты и Гермеса сияют соразмерно себе и умеренно, всегда обращаясь вместе с Солнцем, представляя собой гармонию солнечной [деятельности] творения. Ведь обе планеты являются причинами объединения — как Гермес, который соединяет себя с творением дня и ночи и становится и мужским, и женским, так и Афродита, которая имеет силу связывания и соразмерения того, что разделено[282 283]».

Здесь критикуется Порфирий. Он считал, что различие в скоростях планет, а также противоположение Афродиты и Гермеса Солнцу вызвано различием в их душах (см. у Прокла чуть выше: 64. 11):

> Причину равенства и неравенства движений трех планет эти экзегеты [Ямвлих и Феодор] относят к уму. Планеты, будучи соотнесены с сущностью или непосредственно, или через посредников, либо стремятся к одной и той же цели, даже если и делают это опосредованным образом, либо же к различным целям. Солнце, будучи

[281] Недаром в «Государстве» оно выбрано Платоном образом блага в сущем, которое воспринято через ощущения. Об этом и говорит чуть выше Ямвлих, утверждая, что Солнце «соразмерно отцу порождения». Все это имеет также прямое отношение к популярному в Поздней Античности культу «непобедимого Солнца», который поддерживали, в частности, императоры Аврелиан и Проб, чьи правления выпали на молодость Ямвлиха.

[282] Описание деятельности Афродиты, данное Юлианом (см. *Or.* 4, 150), полностью соответствует данному рассуждению. Афродита, заключающая в себе сопутствующую причину, помогает царю Гелиосу, заключающему в себе причину первичную. Можно предположить, что и это суждение проистекает из Ямвлихова дискурса.

[283] Ямвлих рассуждает только о четырех планетах. Об остальных трех — вероятно, под влиянием Халкидского философа — кратко говорит Прокл. У последнего получается, что Кронос и Арес противопоставлены друг другу, Зевс же уравновешивает их.

сущностью, отправляется к уму через жизнь, Афродита, хотя и является умом, также стремится к нему через жизнь. Гермес — это жизнь, но он направляется к уму через сущность. Ум, к которому обращаются все эти три [планеты], в одном случае — сущностный, в другом — умный, в третьем — жизненный. Вот почему, хотя они и двигаются с разными скоростями и представляется, что при этом они то отстают, то обгоняют друг друга, тем не менее оказываются все в одном и том же положении.

Что касается Кроноса, Зевса и Ареса, то они должны быть в разных промежутках и потому имеют различные скорости, но даже если они пребывают в одних и тех же промежутках, то двигаются не с одной и той же скоростью. Как, к примеру, если Крон пребывал в сущности и направлялся к сущности, в то время как Зевс делал это через посредство ума, а Арес — через ум и жизнь, то один из них пребывал непосредственно в жизни, другой же — через один средний член, третий — через два? Ведь, таким образом, они не будут иметь одинаковые скорости. Ибо [на самом деле] среди планет первая триада относится к сущности, вторая — к уму, Луна же — к жизни, охватывая в себе все рождение и простирая себя до самих глубин земли.

Диллон считает концепцию Порфирия классификацией «Халдейских Оракулов». Получается три сущности или сущностных царя, три демиургических ума и Геката (Луна).

Если, критикуя Порфирия, Ямвлих критикует и халдеизм, тогда мы должны были бы предположить, что данный комментарий был написан им *до* увлечения «Халдейскими Оракулами» и упомянутое выше сочинение «О боге-демиурге из “Тимея”», в котором содержалось немало скрытых ссылок на халдеизм, должно было появиться значительно позже комментария на «Тимей». Однако, на наш взгляд, все сложнее: Ямвлих хорошо знал «Оракулы» еще во время на-

писания «О египетских мистериях». Неоднократно он выходит на тематику «Оракулов» и в настоящем комментарии. Думаем, что либо перед нами не осмысление Порфирием «Халдейских оракулов», либо же по Ямвлиху оно было совершено неверно.

Фрагмент 72
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 268b-c, III. 104. 8

На 39е: «Сколько и каких видов усматривает ум в самом живом существе, столько же он и осуществляет».

«Этих [Нумения и Амелия] божественный Ямвлих так же успешно опровергает[284], добавляя, что в "Софисте", "Филебе" и "Пармениде" Платон не совершал подобных разделений в божественных порядках, — как утверждают эти люди, — но что он дал там различные описания по поводу каждого чина, разделив гипотезы одну от другой, отдельно — гипотезу о едином, отдельно — о целом, и разделил по порядку все подобные чины, каждый — согласно свойственному ему определению»[285].

---

[284] Критикуя Нумения, Ямвлих и Прокл наносят удар по центральной онтологической схеме этого мыслителя. Как сообщает Прокл (103. 28), Нумений отождествляет само живое существо с Первым богом, который мыслит, используя как инструмент Второго бога. Последнего Нумений отождествляет с платоновским умом, который, в свою очередь, создает мир, используя как инструмент Третьего бога, отождествляемого с размышлением/рассудком. Прокл уже сообщал о трех богах Нумения: Отце, Творце и творении, или, как их называет сам Нумений — «дед», «потомок»; «внук» (см. I. 303. 27). Нумений, следовательно, постулирует двух демиургов, один из которых использует второго как инструмент. Амелий выводит из этого места в «Тимее» свою триаду демиургического ума: «сущий», который он отождествляет с подлинным живым существом, «держащий» и «граница».

[285] Суть критики Проклом воззрений Нумения и Амелия заключалась в утверждении, что Платон помещает идеи в подлиннное живое существо, не выделяя их в особый чин. По поводу Нумения Прокл замечает (103. 25), что его разделения имеют важный характер, однако они не соответствуют тем, что совершает Платон для различения мыслящего ума от рассуждающего. Платон не отделяет энергии от действующей

Фрагмент 73
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 275a, III. 118.16

На 40a: «И отвел ей[286] *место в разумении лучшего, указав следовать за ним, распределив данный род вокруг по всем небесам, изукрасив всецелое и создав истинный космос».*

«Но — как мы говорим — одушевление звезд влагает в них свойственные им души, соединяя их с всецелой душой кругообращения тождественного, и является также причиной их восхождения к космической душе, устрояя их в самой умопостигаемой парадигме. Эти определения разделил божественный Ямвлих, когда он помещал в парадигму "разумение лучшего"»[287].

Фрагмент 74
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 282a, III. 139. 2

На 40b-c: «Кормилице же нашей он установил тесниться вокруг оси, проходящей через Все, поставив ее стражем и демиургом ночи и дня — как старейшего и почтеннейшего из божеств, рожденных внутри небес».

«Однако, даже если, как говорит божественный Ямвлих, мы желаем услышать [фразу] "вокруг оси, проходящей через Все", как указание на небеса, мы не должны удаляться от платоновского образа мысли. Ибо, как сам он [Платон] говорит в "Кратиле"[288], астрономы называют не-

---

сущности: в случае богов энергия слита с их сущностями, поэтому здесь нельзя разделять ипостась мышления от ипостаси объектов мышления (идей). Но ведь именно Ямвлих — вопреки Нумению — утверждал, что демиург охватывает собою все умопостигаемое. Следовательно, позиция Прокла сформировалась под его влиянием.

[286] Огненной идее божественного рода.

[287] Диллон обращает внимание на то, что в этом отрывке, при описании процесса одушевления звезд, используются понятия, которые изображали деятельность теургии в трактате «О египетских мистериях»: «соединение», «восхождение», «устроение».

[288] См.: *Кратил*, 405c-d.

беса “полюсом”, поскольку те обращаются гармоничным образом»[289].

ИЗ КНИГИ IV

Фрагмент 75

Прокл. «Комментарий на “Тимей”». 290f — 291b, III. 167. 32

На 40е — 41а.

«Остается указать, каких взглядов мы должны придерживаться относительно этих богов, о которых напоминает Платон[290], ибо некоторые из древних относили рассуждения о них к мифам, другие же вращались своей мыслью вокруг отеческих преданий, третьи — охранительных сил, четвертые — этических рассказов, пятые — душ[291]. Все они были достаточно полно опровергнуты божественным Ямвлихом, как не понимающие мысль Платона и как не указывающие на само положение дел.

Согласно же истинному способу толкования, нужно сказать, конечно же, что Тимей, будучи пифагорейцем, следует пифагорейским началам. А это — орфические начала: ведь тому, что Орфей мистически передавал при помощи тайных

---

[289] Прокл (139. 7) продолжает, говоря, что мы не должны представлять Землю вращающейся вокруг этой оси в пространственном смысле, но как стремящуюся уподобиться сферичности небес путем собирания себя вокруг своего центра. Таким образом, он отрицает механическое понимание этого вращения, видимо, следуя толкованию и чтению Ямвлиха, вновь отстаивавшего более «высокое» понимание текста Платона.

[290] То есть — подлунных богов. Именно подлунные боги, судя по всему, и были предметом толкования в настоящей книге Ямвлихова комментария.

[291] Данные боги участвуют в управлении космосом. Исходя из этого, можно выдвинуть предположение, что за пятым родом комментаторов скрывается Плотин, который был убежден, что частные души тоже участвуют в управлении космосом. Что касается первых четырех родов, то этические спекуляции можно было бы приписать Порфирию (в связи с общим тоном его комментариев на «Тимей»), все же остальное — средним платоникам и платонизирующим стоикам.

словес, этот Пифагор научился будучи посвящен в Либетрах Фракийских Аглаофамом, посвятителем, открывшим ему мудрость, которой научила Орфея его мать, Каллиопа. Ибо [все] это названный Пифагор утверждает в "Священном слове"»[292].

Фрагмент 76
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 287а, III. 173. 11

На 40е: «От Геи и Урана родились Океан и Тефия».

«Я вижу, что божественный Ямвлих понимал "землю" как то, что заключает в себе все, что постоянно и неподвижно в сущности внутрикосмических богов и их энергий и в их вечном круговращении, а также великие силы и целостные жизни; небеса же — как происходящую от демиурга демиургическую энергию, целостную и совершенную, и исполненную собственных сил, наличествующую вокруг демиурга[293], словно бы являющуюся границей самой себя и всецелого»[294].

---

[292] Ямвлиховское авторство второго абзаца этого фрагмента подтверждается тем, что то же самое говорит сам Ямвлих в трактате «О жизни Пифагоровой», 146: «Из самого текста "Священного слова" ясно, кто даровал его Пифагору. Ибо оно гласит: "Рассуждение о богах Пифагора, сына Мнемарха, которому он научился, посвященный в мистерии в Либетрах Фракийских с помощью посвятителя Аглаофама, сообщившего, что Орфей, сын Каллиопы, получивший от нее знание на Пангейской горе, возвестил"».
Диллон предполагает, что следующее у Прокла ниже изложение теологии Орфея также принадлежит Ямвлиху.

[293] Не только небеса, но и земля не соотнесена ни с чем материальным — что в принципе понятно: Платон пока еще не начал говорить о создании тел.

[294] Прокл, напротив, склонен отождествлять землю и небеса с силами беспредельного и предела, насколько те проявляются в подлунном.

Фрагмент 77
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 293e-f, III. 177, 28

На то же место.

«Но божественный Ямвлих определяет Океан[295] как среднюю движущую причину, которая божественна и которая причастна первичным образом срединным душам[296], и жизням, и умам, и деятельным природам, и наиболее пневматическим среди стихий, то есть воздуху и огню. Тефис (некоторые утверждают, что она является самой сущностью влаги; другие — многопеременчивой природой; третьи — что она содержит все в добром порядке[297]) Ямвлих представляет действенным началом в энергии, которому причастны постоянные мышления и души, и природы, и силы, и, к тому же, некие твердые места — либо земли, либо воды, — которые приуготовляют седалище для стихий»[298].

---

[295] Океан и Тефия понимались неоплатониками как два средних члена между землей и небом (Геей и Ураном). Порождение последними детей равно рождению пропорциональной связи. Здесь под Океаном явно понимаются не воды, но, скорее, некие праводы (как под Тефией — правоздух). Уместно вспомнить о Гомере, представлявшем Океан и как родителя богов, и как некий поток, охватывающий обитаемую землю. Действительно, в античности имя «Океан» могло толковаться как «быстро бегущий», и потому Ямвлих называл его средней движущей причиной, которой причастны наиболее пневматические элементы — воздух и огонь. Последнее является почти цитатой из стоицизма. Напомним, что в стоицизме развивалось учение о «тонусе», то есть напряженности движения пневмы. Чем более напряженно ее движение в теле, тем более последнее «духовно», то есть разумно и самосознательно. Ямвлих же использует критерий быстроты и напряженности движения для оценки того, насколько природные стихии близки пневме.

[296] Возможно, имеются в виду души, средние между всецелой и частными душами.

[297] Речь идет об одной из этимологий имени Тефис: в данном случае от εὐθέμιτος, «правильно», «справедливо».

[298] Прокл, начиная обсуждение того, что из себя представляют Океан и Тефис, обращает наше внимание (176. 10) на то, что здесь не идет речь о каком-либо соединении первоначально разделенных элементов для получения новых двух сущностей, «как ошибочно постулируют

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 296d, III. 179. 30

На то же место.

«Как говорил божественный Ямвлих, Тефис должна быть определена как хорег размещения и постоянного устроения».

Фрагмент 78

Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 296d, III. 187. 24

На 40е: «От них — Форкий, Кронос с Реей и всё их поколение».

«Божественный Ямвлих тем не менее относит их [Форкия, Кроноса и Рею] к трем сферам между землей и небесами; ибо те, кто прежде них [Океан и Тефис[299]], разделили подлунный космос надвое, эти же — натрое[300]. И Форкий[301], согласно Ямвлиху, правит над всей влажной сущностью, содержа ее нераздельной. Рея же — богиня, держащая вместе текучие и имеющие вид воздуха[302] дуновения. Кронос же направляет высшее и самое тонкое место воздуха, занимая, согласно Платону, середину, ибо среднее и центр среди не-

некоторые», но что они родились «благодаря соединению и сплетению нераздельных сил», каковое теологи называют «браком» (γάμος). Если Океан является средней причиной, то что является первичной по отношению к нему? Диллон небезосновательно предполагает, что это — Фанес. В одном месте Прокл называет Фанеса первой причиной появления умопостигаемой жизни (III. 101. 9).

[299] Или же имеются в виду Уран и Гея? Первые вызывают разделение средних чинов космоса, эти же — высших.

[300] Трудно сказать, возможно ли это разделение натрое отождествить с халдейским разделением на три материальных космоса, которыми правят соответственно «Отец», «Сила» и «Ум».

[301] По Гесиоду, это — сын Геи и бога морей Понта. Однако Платон (и его комментаторы) выбирают, судя по всему, орфическую генеалогию богов, где Форкий рожден от Геи и Урана.

[302] Мы постарались выделить эту скрытую этимологию — в данном случае достаточно типичную для античного понимания имени Реи от текучести и воздушности.

материальных сущностей имеет большую силу, чем то, что вокруг него.

(Ибо какое имеет значение то, что мы не говорили подробным образом об их порядке — каким образом Кронос выше Форкия? Ведь они едины и подобны друг другу.) Но если кому-либо нужно совершить различение, лучше всего последовать порядку Ямвлиха, который считает Кроноса монадой, Рею же — диадой, вызывающей неким образом находящиеся в Кроносе силы, Форкия же — телесиургом исхождения, наконец, непосредственно идущих за ним царей[303] — производящими из него [304] видимое устроение: ибо им было уделено это место [в последовательности]».

Фрагмент 79
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 297c, III. 190. 4

На 40е — 41а: «От Кроноса и Реи — Зевс с Герой и все те, кого мы знаем как их братьев и сестер, а уже от них — новое потомство».

«Далее, кто они и какое место они занимают? Божественный Ямвлих утверждает, что Зевс является телесиургом всего становления[305], Гера же — причина силы и связи всего[306], и его наполнения и жизни, братья же ее[307] — это те, кто едины с ними в создании генесиургической реальности, —

[303] То есть поколение Зевса и олимпийцев.

[304] Из Форкия.

[305] Этот Зевс определяется Проклом как низший среди Зевсов (190. 19) — то есть как низший чин Зевсовой последовательности. Напомним, что у Прокла имелись соименные последовательности, то есть череда Зевсов, Афродит и т. д. Они представляли собой фиксацию одного и того же принципа в своеобразных формах различных чинов.

[306] То есть ее деятельность схожа с деятельностью, которую осуществляет Океан в своем чине.

[307] Имеются в виду Посейдон и Аид.

сами же являются умами, исполненными подобными же совершенством и силой, что и те[308]»[309].

Фрагмент 80
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 299d-e, III. 197. 8

На 41a: «Когда же все боги — как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам лишь когда сами того захотят, — получили свое рождение, родитель Всего говорит им следующее...»

«В них присутствуют также и силы от сверхкосмических богов, низошедшие либо от двенадцати вождей, либо же от кого-то другого, и от небесного хора исходит некий порядок, имеющий удвоенный дар, как говорит божественный Ямвлих. Ибо ведь от 21 вождя[310] возникает 42 вождества генесиургических богов, в согласии с каждой удвоенной стихией, и от 36 декадархов[311] происходят 72 и другие боги — пребывающие в согласии с тем же, числом вдвое большие, чем небесные, силой же меньшие»[312].

---

[308] Итого перед нами четыре божества. Число четыре указывает на реальность становления, которую оно и описывает (ср. рассуждения Ямвлиха о «числах души»),

[309] Чуть выше приведенного фрагмента (189. 22) Прокл говорит, что речь у Платона здесь идет о третьем и последнем исхождении божественных генесиургов, то есть об их четвертом чине.

[310] По мнению Дж. Диллона, число 21 получается здесь как умножение 7 (число планет) на 3 (материальные стихии, которые находятся между землей и небесной твердью, — вода, воздух, огонь). Тогда вождь отвечает за воздействие определенной планеты на определенный элемент.

[311] Декадарх (букв. — «десятник») — понятие из античной астрологии, возможно, сформировавшееся под влиянием астрологии Вавилона и Египта. Каждый из знаков зодиака делится на три части (им соответствуют три десятидневки). Декадарх имеет под своим началом десять дней (как десятник — десять солдат). Если умножить десять дней на тридцать шесть декадархов, то получится 360 — «астрономическое» число, почти соответствующее числу дней в году. О деканах Ямвлих упоминает и в трактате «О египетских мистериях» (см. IX. 2).

[312] Умножение подлунных богов — результат стихии становления, в которую они погружены. Отметим, что здесь происходит именно умно-

Фрагмент 81
Дамаский. «О первых началах». II. 351; 358

На то же место.

«В-седьмых[313], существуют ли только свободные боги или имеются внутрикосмические декадархи, зодиакраторы[314], горономы[315] и кратаны?..[316]

...В-седьмых, великий Ямвлих, следуя самому правильному образу мысли, не соглашается с тем, что дело обстоит именно так. Действительно, знаки зодиака являются некими частями космоса. Поэтому зодиакраторы — это внутрикосмические боги, из чего следует, что декадархи и те боги, которые подобны им, поделили между собой все [небесное устроение]. Свободные же боги одноименны с ними,

---

жение всех высших энергий и сил (а не сложение, например). Удвоение (а не утроение или учетверение) вызвано тем, что «вождем» умножения является диада. Характерно, что идея удвоения внутрикосмических богов встречается и в «Халдейских Оракулах».
Вообще разделение богов на занебесных, небесных и подлунных (или — у Прокла — сверхкосмических, внутри-и-сверхкосмических и внутрикосмических) вызывает воспоминание о трехчастной структуре богов в архаическом (в частности, индоевропейском) сознании: боги небесные, воздушные и земные. Однако источник данного, скорее всего — «Халдейские оракулы».

[313] Обсуждая проблему соприкосновения-несоприкосновения из «Парменида» (148d и далее), Дамаский выходит на проблему несоприкасающихся с другими чинами «свободных богов». Поскольку, согласно принятой Дамаскием последовательности анализа второй гипотезы «Парменида», речь здесь должна идти уже о небесном устроении и о внутрикосмических богах, он начинает использовать астрономические и астрологические термины.

[314] Боги, восседающие над видимыми знаками зодиака.

[315] Горономы — боги, «определяющие предел». Видимо, имеются в виду астральные божества, выступающие границами изменения эклиптики Солнца, а также смещений планет.

[316] «Головы» — боги, вероятно, определяющие, в какой момент воздействие знака зодиака становится определяющим.
Все перечисленные боги заимствованы неоплатониками из современных им астрологических представлений.

поскольку они обособлены от тех же самых вещей и противостоят им же. Подобно им и каждый из космократоров[317] оказывается двойственным — внутрикосмическим и сверхкосмическим[318]. Соответствующий вывод мы сделали и в комментариях к “Тимею”»[319].

Фрагмент 82
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 306c, III. 219. 5

На 41b: «Поэтому, хотя, возникнув, вы уже не будете во всем бессмертны и неразрушимы, вам, однако, не придется испытать разрушения и получить мойру смерти, ибо мое решение будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, чем те, что соединили вас при рождении».

«И эти слова “мойра смерти” вновь открывают нам многоразличные виды смерти. Ибо одна смерть — для демонов, называемых “по свойству”, другая — для частных душ, третья — для живых существ, четвертая — для одушевленных тел. Одна смерть похожа на снятие с себя хитона, другая же — это ниспадение души в становление, происходящее от симпатии к последнему. Третья — отторжение души и тела друг от друга, четвертая — удаление жизни, которая пребывает в теле, являющемся подлежащим[320].

---

[317] То есть планетных богов. Существуют надлунный космократор и тот, кто осуществляет планетное влияние в подлунном.

[318] Таким образом, Дамаский — очевидно, вслед за Ямвлихом — делает свободных богов «сверхкосмическими» представителями астрологических божеств, встроенных в те же «последовательности».

[319] Именно эта фраза и позволила нам включить данный фрагмент в число фрагментов из комментария Ямвлиха на «Тимей». Ссылаясь на собственные, утраченные ныне, комментарии на «Тимей», Дамаский дает понять, что именно из записок Ямвлиха по поводу последнего диалога он приводит скрытую цитату. Во всяком случае, данное место в целом созвучно предыдущему фрагменту.

[320] «Феноменология смерти» выстраивается Ямвлихом путем разделения видов смерти на два уровня и благодаря двум же противопоставлениям.

От всех этих видов смерти, соответственно, освобождены внутрикосмические боги и демоны “по сущности”, которые сопровождают богов[321]. Ведь даже первый вид смерти не прилажен к ним, как утверждает божественный Ямвлих, сохранявший неизменность рода истинных демонов».

Фрагмент 83
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 311b, III. 234. 32

На 41c-d: «Вы же завершайте, соединяя бессмертное со смертным».

«Третьи же, с другой стороны, это те, кто устраняют все разрушение как с носителя (колесницы), так и с неразумного [начала], и объединяют постоянство носителя и неизменность неразумного, и объясняют “смертность” как относящуюся к тому, что имеет вид тела, каковое очаровано материей и заботится о смертном, — как истолковывает это

Во-первых, противопоставляется смерть, являющаяся освобождением (и условием перехода к истинному бытию), смерти как закабалению становлением. Что понимать в данном случае под «хитоном»? Видимо, не тело, о котором идет речь во втором противопоставлении, но ту, рассеивающуюся по небесным сферам «нерациональную» часть души, которую неоплатоники называли «носителем» («колесницей»). Впрочем, возможно, что «хитон» — это световидное тело.

Вообще выражение «совлечь с себя тело», обозначающее смерть святых, встречается в текстах многих позднеантичных религиозных традиций — раннем христианстве, манихействе и т. д. Такого рода смерть, по платоникам, видимо, была свойственная тем персонажам из олимпийской мифологии, которые, например, получали теозис после смерти — как, например, Левкатея и Палемон.

Во-вторых, противопоставляется смерть как освобождение от тела смерти как лишению жизни (то есть опять же смерти как проявлению зависимости от тела, свойственной, например, животным). В первом противопоставлении речь шла о смерти как мистериальном символе, указывающем на некие события, не выразимые человеческим языком. Во втором же — о смерти как эмпирической реальности.

[321] Ср. с этим местом расуждение Ямвлиха о непретерпевании «чистой от тела души» в трактате «О египетских мистериях» (I. 10). Демоны, следующие за богами, — реминисценция из «Федра».

Ямвлих и те, кто желал бы согласиться с ним[322]. И они считают [носителя] не просто ипостасью, зависящей от божественных тел[323], чтобы, как производимый от подвижной причины, он мог также меняться и от собственной природы, однако выводят [его] от самих богов, которые направляют космос и вечно приводят в нем все к совершенству».

Таким образом, Ямвлих признает не только бессмертие носителя, но и тот факт, что он не распадается после смерти человека. В «Халдейских Оракулах» можно обнаружить подтверждение и этой точки зрения. (См.: Пселл. *Изъяснение...* 124а.) Особенно красноречиво о наличии двух бессмертных душ — разумной и «носителя» — Ямвлих говорит в трактате «О египетских мистериях» (VIII. 6). Приведем всю главку полностью:

> Итак, как ты говоришь, большинство египтян то, что обращено к нам, поставили в зависимость от движения звезд. Нужно предоставить тебе более детальное истолкование истинного положения дел, исходя из герметических представлений. Ибо человек, как гласят эти книги, имеет две души: одна существует благодаря первому умопостигаемому и причастна силе демиурга, а другая вкладывается круговращением небес, в которое дополнительно привнесена богосозерцающая душа. Поскольку это на самом деле так, душа, нисходящая к нам из космоса, следует его круговращениям, а та, что умно присутствует благодаря умопостигаемому, превосходит созидающее становление окружение, и благодаря ей возникает и освобождение от рока, и восхождение к умопо-

---

[322] Проклом обсуждается вопрос о смешении и возможной идентичности бессмертных и смертных стихий души (напомним: о телесном речь все еще не идет!). Ямвлих обсуждается в третью очередь (о тех, кто обсуждался перед ним, см. ниже).

[323] Т. е. небесных светил.

стигаемым богам, и вся та теургия, которая относится к нерожденному, совершается в соответствии с подобной жизнью (перев. Л. Ю. Лукомского).

Остается вопрос, где пребывает эта вторая душа, если она не уничтожается и не растворяется в сферах? Дж. Диллон предполагает, что она превращается в какого-либо воздушного демона. Мы же склонны несколько «снизить» ее посмертный статус. Думаем, согласно Ямвлиху и тем, кто разделял его точку зрения, вторая душа («носитель»), становится тем предметом оккультных занятий, который в наше время ассоциируется с приходящими «с того света» духами умерших. Во-первых, подобные оккультные занятия были свойственны и позднеэллинистической магии, во-вторых же, это вполне соответствует архаическим (и, в частности, традиционным египетским) представлениям о наличии у человека такой душевной ипостаси, которая является носителем его физиологической активности и после смерти не удаляется к богам (т. н. «ка»).

Прежде Ямвлиха у Прокла (234. 9 и далее) излагаются точки зрения:

1) Аттика, Альбина и «тех, кто согласен с ними». Они считают, что лишь разумные души бессмертны, и уверены в разрушении связанного с душой неразумного жизненного начала, а также пневматического «носителя» души. Последние имеют существование лишь «в склонности души к рождению», то есть пока она соединена с телом. Таким образом, бессмертен фактически только ум (что до известной степени сближает этих мыслителей с аристотелевской концепцией бессмертия «созидающего ума»).
2) В отличие от них, Порфирий и его последователи названы «более кроткими», чем предыдущие философы. Они считали, что ни «носитель», ни неразумная душа не разрушаются подобно материальным телам, однако

они распадаются на свои составляющие и некоторым образом возвращаются в небесные сферы, из которых изначально и были составлены; и что «тесто» для их «выпечки» выделено небесными сферами; и что души во время своего нисхождения собирают его, так что «носитель» и неразумное начало как существуют, так и не существуют. Их смерть является всего лишь прекращением существования человека как одной целостной сущности, утерей им характера особи, являющейся ансамблем нескольких душевных ипостасей[324].

В связи с первой группой авторов, описанных Проклом, возникает следующий вопрос: не получается ли так, что концепция носителя или «тонкого тела» (проблема носителя, собственно, и является проблемой тонкого тела), чье возникновение обычно относят к III столетию, была известна на сотню лет раньше?

Диллон приводит целый ряд свидетельств в пользу этого (р. 371–372). Вот они:

Климент Александрийский утверждает, что среди гностиков (а именно — среди последователей Василида) было распространено убеждение в наличии некой претерпевающей сущности, каковую они называли «приросшей душой» (см.: *Строматы*, II. 20). Гален указывает на возможность наличия световидного и эфирного тела, которое может служить первым носителем для души, само будучи нематериальным (*De Placitis Hipp, et Plat.* 643)[325]. Автор трактата «О жизни и поэзии Гомера» (Псевдо-Плутарх) утверждает, ссылаясь «на Платона и Аристотеля», что умирающая душа забирает с собой некую «духовность», которая действует как ее носитель (см. р. 128). Александр Афродисийский так-

[324] Параллельные места воззрениям Порфирия можно обнаружить в «Халдейских Оракулах», у Плотина (IV. 3. 15) и у самого Порфирия в его экзегезе «О пещере нимф» (гл. II).

[325] При этом он, на самом деле, использует аристотелевские представления о питающей душе, выраженные, в частности, в *De Gem. An.* 736b.

же знал доктрину «носителя» и, подобно Аттику и Альбину, отвергал ее[326]. Сам Ямвлих у Стобея (см. 1. 378) передает мнение «платоников Эратосфена и Птолемея»[327], которые также полагали, что «носитель» существует. Наконец, надо упомянуть Оригена, которому была симпатична идея световидного тела души (см.: *Против Цельса*, II. 60).

К этому можно прибавить и учение о составе души, представленное в «Герметическом корпусе»[328]. Здесь утверждается, во-первых, что после смерти человеческая (то есть разумная) душа покидает тело смертное и присоединяется к бессмертному телу (небесных сфер), и во-вторых, что неразумная часть души, также присутствующая в человеке, тоже бессмертна, но она не восходит до уровня бессмертного тела (возвращаясь в рождающиеся, смертные тела?). См.: *Stob.* I. 290.

До нас дошли и другие классификации воззрений на бессмертие «второй души». Так, Порфирий (у Стобея, см. I. 350) утверждает, что разделение души на разумную и неразумную принадлежит Нумению[329]. Причем Нумений не просто полагал наличие двух частей души (или тем более — трех, как у Платона или Аристотеля), но считал, что существуют две принципиально разные души, обе — бессмертные.

Олимпиодор в комментариях на «Федр» (124. 13) описывает своих предшественников следующим образом: Нумений считал, что бессмертны и разумная душа, и «одушевленное свойство» тела. Плотин считал бессмертной

[326] См.: Симпликий. *In. Phys.* 964.

[327] Имеются ли в виду известные астроном и математик или же это некие платоники, носившие то же имя? В случае, если речь идет о знакомых нам Эратосфене и Птолемее, происхождение концепции «носителя» нужно еще более отнести в глубь веков.

[328] Хотя создавался он явно в III столетии и позже, однако формирование идей герметизма, вероятно, началось еще до возникновения школы Плотина (вопреки мнению многих современных ученых).

[329] Нужно заметить, что ранее Нумения такое разделение проводилось в среднем (платонизирующем) стоицизме, в частности — Посидонием.

«природу». Ксенократ, Спевсипп, Ямвлих, Плутарх (Афинский?) — и разумную, и неразумную души. Порфирий и Прокл — лишь разумную.

Действительно, Прокл разделяет воззрения, близкие порфириевским (см. 235. 9 и далее). Он соглашается с Ямвлихом, что «носитель» бессмертен, но указывает, что его бессмертие должно быть подробно разъяснено, поскольку уж сам Платон употребляет здесь слово «смертное». Согласно Платону (и не только Платону — но и Эмпедоклу, Анаксагору и т. д.), смертность должна указывать на составленность из стихий. Однако поскольку внутрикосмические боги, к которым обращается демиург, связаны с планетами, то стихиями здесь должны быть астрологические влияния[330]. Прокла можно понять таким образом, что планеты и ткут хитон для рождающегося человека, который тот возвращает им после смерти.

Другая апория состоит в следующем: Платон еще не говорит о материи, поэтому как понять платоновские указания на тела? Как метафоры?

Прокл подкрепляет свою позицию точкой зрения Сириана. Для последнего существовало два аспекта носителя. Первый — бессмертный, второй — смертный. Первый бессмертен потому, что он создан демиургом и включает в себя «вершину»[331] неразумной жизни. Он связывает разумную и неразумную части души. Как преобразующий вторую в первую, он бессмертен. Как распространенный по второй — смертен, распадаясь во время восхождения души. Правда,

[330] Представление, широко распространенное в герметических и гностических текстах.

[331] Дж. Диллон отмечает, что термин «вершина» имеет у Сириана и Прокла специфический смысл. Он обозначает высшую инстанцию бытия данной сущности, в которой она объединена с более высокой ипостасью (для души, например, такая вершина — разум). При этом «вершина» не тождественна «монаде».

данный аспект носителя погибает не сразу, но еще претерпевает некие страдания в Аиде.

Нам остается задаться вопросом: какое содержание вкладывали платоники в идею «носителя»? Видимо, под этой частью души понимался не только посредник, позволяющий бестелесной душе взаимодействовать с материальным телом. Едва ли здесь имелось в виду и «индивидуализирующее начало». Во-первых, это у Аристотеля, но не у Платона индивидуализирует материя (а носитель — в системе понятий Аристотеля — был бы материей для разумной души). Во-вторых, центром индивидуума для античной философии было разумное начало.

Видимо, носитель — это и центр эмоциональной жизни человека (в который мы обычно ошибочно «помещаем» наше «я»), и, в случае Прокла, субъект вменяемости моральной ответственности, и, возможно, обобщение неких феноменов мистериального опыта.

Фрагмент 84
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 315a-b, III. 247. 16

На 41d: «И вновь налил в тот самый кратер, в котором смешивал состав для души всего, остатки прежней смеси».

«Согласно божественному Ямвлиху, кратер на самом деле один[332], некая же рождающая жизнь причина охваты-

[332] Этому тексту предшествует ссылка на Аттика, который говорил о наличии двух кратеров. Вызвано было это его стремлением как можно более сильно противопоставить души божественную и человеческую. Утверждая, что различается сама демиургическая деятельность по созданию этих видов душ, ссылаясь на «Федр», где речь идет также о двух видах душ (души внутрикосмических богов и души человеческие), Аттик делал вывод, что и кратеров также должно быть два. Ямвлих же предпочитает говорить как о сущностном единстве этих душ, так и об их разнице по чину.

Противореча ряду других платоников, Плотин не производил такого жесткого различия между божественными и человеческими душами. Наоборот, для него любая частная душа — энергия «души всего».

вает целую жизнь и собирает ее вместе, поддерживая себя некими демиургическими логосами, которые распространяются по всей жизни и по всем душевным порядкам и которые уделяют каждой душе в том, что ей свойственно, ее собственные меры соединения[333]: сначала первые по причине первичного смешения, затем же — вторичные по причине примешиваемого. Ведь поскольку этот чин относится к другим[334], все это является исхождением из кратера, которое уделено им для получения оттуда определенных границ жизни».

В целом кратер исполняет здесь те же функции, что и Геката в «Халдейских Оракулах». Хотя тема Гекаты во фрагментах, сохранившихся от комментариев Ямвлиха на Платона, не затрагивается, при обращении к позднеантичным представлениям о созидании (в данном случае — о появлении жизни — и как единичной жизни, и как онтологического принципа), она становится очень важной. Поэтому мы позволим себе некоторое отступление по поводу феномена популярности Гекаты в поздней античности.

Когда античный критик христианства Цельс говорил о том, что проповедников этого «нового племени» более всего слушают «женщины да дети», он имел в виду древнее греческое представление о женской природе как темной и материальной. Студент, прочитавший в учебнике, что у пифагорейцев диада (двоица) отождествлялась с беспредельным множеством, злом и женской природой, будет убежден в репрессивном отношении мужского начала к женскому в античной культуре — в том числе духовной.

Однако так ли все однозначно было в древности? Да, Цельс всячески стремился доказать незаконность христи-

---

[333] Возможно, как говорит Прокл, имеются в виду меры смешения тождественного, иного, сущности.

[334] То есть к частным душам, связанным с «другими» — множественными телами.

анских суеверий. Но посмотрим, что он пишет в другом месте: «Они используют и соединяют всякого рода представления об ужасах, сплетая кое-как понятые древние сказания, они огорашивают и привораживают ими людей, подобно тем, что оглушают посвящаемых в корибанты...» Интересная вещь: христианские «сказки» подобны обладающим неким гипнотическим воздействием преданиям корибантствующих — и женская природа откликается именно на это.

«Темнота», «беспредельность» женской природы для древности вызывались ее захваченностью стихией Геи (земли), то есть порождения, сотворения. Именно женское тело вынашивает в себе новую жизнь, новое существо. Именно оно отпускает его от себя — и что бы ни писали древние медики о зачатии и родах, все равно для них и то и другое — таинства. Недаром Сократ, величайший античный мудрец, назвал свое, казавшееся современникам магическим, искусство беседы повивальным — ведь он помогал приходить к мысли так же, как повивальная бабка помогает роженицам.

Дионисийские культы, которые столь увлекали женскую натуру (вспомним легендарные истории о неистовствах менад и вакханок), происходили от древних календарных (земледельческих) ритуалов, имевших целью обеспечить обильный урожай и легкую жатву. Умирание и возрождение, радостное страдание вспаханной острым плугом, вынашивающей в своем чреве семя земли — весь этот непонятный, скрытый от взоров, но удивительно регулярный процесс сродни таинству, происходящему с женщиной, — а потому символическое и обрядовое воспроизведение его вызывало трансовые состояния, объяснять которые нужно скорее психоаналитику, чем историку.

Но оставим в стороне христианских проповедников и обратимся к другому явлению той же эпохи — куда более значительному; указывающему на происходившее переосмысление роли женского начала в целом.

Христианство пришло вместе с эпохой, мыслителей которой все более интересовали гностические вопросы: «кто мы?», «откуда мы?», «куда идем?». И, наконец, «как все это было создано?».

Мы уже видели, что большинство античных языческих философов первых веков нашей эры считали, что мы не можем говорить о создании мира «во времени».

Однако, поскольку все в мире откуда-то возникает, можно предположить, что отношения онтологические (то есть отношения абстрактно выделяемых уровней существования — чувственного, душевного, идеального, абсолютного) могут быть проинтерпретированы как отношения родителя-порожденного[335]. И это станет не просто данью условности человеческого языка: в рождении можно уловить и иные смысловые оттенки. Произойдет это в том случае, если мы перестанем мыслить рождение в физическом времени. Время — условие смысловых отношений, которые в языке выступают как последовательность действий, или же логический порядок описания сущего. Первое в таком времени — это наиболее фундаментальное, безусловное, являющееся причиной («родителем») всего остального. Но подобная первичность не требует разворачивания акта создания мира в физическом времени.

Здесь неожиданно возникают спекуляции по поводу пола высших, духовных, сущностей. Филон Александрийский в своих аллегорических толкованиях Ветхого Завета утверждал, что в Логосе Господа идеи существуют исключительно парами. Одна из идей несет на себе отпечаток мужского начала, другая — женского (например, ум — чувство). В ту же эпоху ветхозаветная история о том, как некие ангелы сошли на землю, соблазненные красотой дочерей

[335] Это касается не проблем демиургии (созданности или несозданности физического космоса — проблем, которые мы уже рассматривали вместе с Ямвлихом), а вопроса о том, где лежит источник, дарующий саму полноту жизни (как «выхождения»).

человеческих, вызывала споры о том, обрели ли при этом ангелы пол (соответственно мужской) или же утеряли некий «сверхпол», существовавший до разделения мужского и женского (то есть андрогинность).

Спустя еще одну сотню лет в большинстве гностических учений будет содержаться представление о том, что подле или в связи с Неведомым Отцом (которого будут порой именовать и «Матереотец») пребывает так называемая Плерома (Полнота) существования. Ее населяют идеальные сущности (Эоны), которые также организованы в некие подобия духовных брачных пар (сизигий). Например, брачных пар «Ума» и «Промысла», «Утешителя» и «Веры», «Желанного» и «Софии».

С последней парой связан самый знаменитый гностический миф, до сих пор не дающий покоя людям, тяготеющим к поэтическому восприятию судеб мира. Согласно гностику Валентину, София покидает своего духовного супруга ради того, чтобы самовольно породить космос, и оказывается разорвана. Духовное, высшее (небесное) остается в Плероме, страсти же, вызванные осознанием своего греха, воплощены в страждущей небес душе мира (Софии-Ахамот). Весь исторический процесс тогда можно понять как поиск Психеей своего небесного жениха.

Нас интересует в этом мифе не образ страждущей возвращения в брачный чертог заблудшей женской природы, а тот факт, что творческий акт связывается с женским началом.

С чем связана столь широкая популярность спекуляций о половой принадлежности Начала? Пожалуй, с тем, что в эти, «гностические», века средиземноморское человечество открывало природу психического. Душевное — центральная стихия и одновременно колыбель человеческого существования. Мужское и женское в нем — не физиологические различия, а существенные аспекты его природы. В известном смысле это *принципы,* а не половые признаки.

Гностическое и герметическое убеждение о равенстве «того, что наверху, тому, что внизу» — это один из аспектов «открытия психического». Божество выступает из тьмы, находящейся на границе душевной жизни, как абсолютно далекое и великое и одновременно — близкое и малое[336]. Бесконечно отличающееся от мира и человека — по крайней мере, такого человека, каким он себя знает, — оно вместе с тем является ответом на гностические вопросы о смысле человеческого существования; поскольку именно божество — Причина.

В гностическом опыте оно познает самое себя[337]. И при этом познает нас. Психическая жизнь, выступающая в нашем опыте как наша собственная психическая история (судьба), становится жизнью самого божества[338], которая является историей мироздания. Постигая себя, мы постигаем все; постигая бога — узнаем себя.

Мужское и женское в таком случае становятся частью истории, ее действующими силами, принципами. Психическая жизнь обязательно несет на себе признаки пола; следовательно, божество должно дать ответ на загадку их различия и одновременно переплетения в судьбе отдельного человека. Оно должно объяснить, отчего пол — это не только физиология, но и духовный момент.

Андрогинность божества, андрогинность первочеловека (перво-Адама, содержащего в себе все — и родившиеся, и еще не рожденные души) — одна из самых частых тем в западной мистике, заданная, очевидно, гностическими века-

---

[336] Удаленность-близость, великость-малость божества — мистически истолковываемые образы из гностических текстов.

[337] Не стоит только понимать это суждение слишком буквально — как это делали, например, Юнг или Томас Манн в «Иосифе и его братьях». Божество познает самого себя не потому, что ему не хватает самосознания, а потому, что «в-себе» оно превыше всего, в том числе и знания.

[338] Выражается жизнь божества как судьба его инкарнаций — божеств-эонов.

ми. Андрогинность — это не бесполость, но полнота и того и другого начал, это единство душевной природы и духовности.

Однако бог-андрогин — это Первопричина. Если мы говорим о силе произведения на свет, рождения, то здесь нужно переходить к женской природе, причем не низшей, материальной, но высшей, небесной. Женской природе, являющейся одним из принципов, благодаря которым в гностическом опыте складывается образ Начала.

Не являлся исключением из общего правила и неоплатонизм. С одной стороны, неоплатоники выступали принципиальными критиками гностицизма (в узком смысле данного слова) с его длинными генеалогиями божественных принципов, до буквализма доходящим пониманием духовной сизигии и т. д. Однако несомненный мистический заряд, присутствующий в их текстах, заставляет предположить, что и здесь можно обнаружить некоторые спекуляции на ту же тему.

Действительно, в сочинениях Прокла и Дамаския мы неоднократно встречаемся с богиней Гекатой, выступающей выражением творческой мощи (силы-потенции), порождающей все сущее. В неоплатоническую философию (в данном случае, конечно, точнее будет сказать — теологию) — как мы уже говорили — она вошла не без влияния «Халдейских Оракулов».

Однако греки поклонялись Гекате и раньше. Дочь титанов Перса и Астерии (по Гесиоду), Геката — страшноватое, темное божество, связанное с ночным мраком, привидениями (и охраной от них), ночной ворожбой. В древнегреческую культовую жизнь Геката была принята из пантеона карийцев (одно из малоазийских племен), причем достаточно рано. При раскопках Милета был обнаружен цилиндрический алтарь с посвящением Гекате двух пританов раннеархаического времени. Это означает, что первоначально ее культ мог иметь государственный статус и был при этом

достаточно популярным. В классической античности ей приписывались и эпитет «хтония», то есть «земная», и эпитет «урания» («небесная»), что указывает на двойственность (точнее — докосмическую нерасчлененность) ее природы. О том же говорит эпитет Гекаты, встречающийся у Дамаския, — «обоюдозримость»[339]. У римлян Геката отождествлялась с Тривией, богиней перекрестков и колдовства, которое в архаическое время совершалось именно на перекрестках дорог (пересечении трех дорог!). Традиционные атрибуты Гекаты — факел и собака; в частности, для защиты от колдовства и всяческой нечисти рекомендовалось приносить в жертву собаку (при трех факелах, воткнутых в землю).

«Халдейские Оракулы» говорят о Гекате не один раз и, судя по сохранившимся фрагментам, этот образ выступал у них в различных ипостасях (вероятно, она «умножалась» так же, как боги в теологиях Ямвлиха, Прокла и других неоплатоников). Интересующая нас Геката, очевидно, представлена во фр. 50 (по Де Пласу), где говорится о ней как о «центральном пункте» между «первым и вторым богами», и во фр. 51. Если вспомнить, что середина в умопостигаемом и сверхумопостигаемом связывается поздними неоплатониками с жизнью, становится понятно халдейское утверждение, что лоно Гекаты полно «несущим жизнь огнем». В «Гимне к Гекате» Прокл, явно намекая на соответствующее место из «Филеба», где речь идет о «преддверии обители Блага» (64с), обращается к богине:

Радуйся, матерь богов многославная, с добрым потомством!
Радуйся ты, о Геката преддверная, мощная силой!
(Перев. О. В. Смыки)

[339] В этом отношении хотелось бы напомнить о гностическом представлении (воспроизведенном в некоторых богомильско-катарских преданиях) о том, что Ева рожает и от демонов (Каина), и от Адама (Авеля) — то есть от Праматери происходит и благое, и злое.

Итак, Геката — сила, таинственным образом рождающая сущее. В ней соединяется все то тайное, темное и превосходящее любое рациональное объяснение, что сопровождает появление на свет новой жизни. И вместе с тем она — самая благая из богинь, ибо без нее не могло бы существовать ничего.

Геката — универсальный посредник между высшей, Отцовской творческой причиной и всем тем, что ниже. При этом она не столько располагается ниже Отца, сколько пребывает в нем и одновременно вне его. Она — само выхождение творческой силы андрогинного Создателя. Вот как возвышенно описывается эта богиня в цитируемых Дамаскием «Халдейских Оракулах»:

> Ведь непреклонные громы разят, вдохновленные им,
> И громоносные груди светлейшего блеска, сиянья
> Отцерожденной Гекаты...[340]

А вот как говорится об объединенности Гекаты с божеством-Создателем и одновременно о начале разделения истоков всего сущего в ней:

> ...Берущие свое начало из источника роды оказываются более частными источниками, и в таком случае, разумеется, они в высшей мере объединены с соответствующими им целостностями[341], так что из-за этого единства даже кажется, будто они вовсе не выходят за его пределы. Поэтому боги разделяют эти источники

[340] См. Дамаский. *О первых началах*... 266 (здесь и далее в этом отступлении о Гекате цитаты из Дамаския даются в переводах Л. Ю. Лукомского).

[341] Поскольку они — части целого и вне его не могут быть представлены (и помыслены). Частное — следовательно, не лежащее вовне, но поглощенное целым.

начиная с Гекаты и Зевса... Почему бы этому и не быть, коль скоро все они [источники]:

Выпрыгнули,— как гласит оракул, — суровые громы,
Полные молний груди сияющей блеском великим
Древлечтимой Гекаты, огня подпоясанный цвет.
Мощный дух полюсов...

Ведь они были внутри, и ясно, что «выпрыгнули» из него (там же, параграф 206).

Сложность описания природы Гекаты вызвана тем, что она — и первая (как выходящая из Отца), и вторая (как посредствующая между Ним и творением). Она, можно сказать, иллюстрирует пифагорейскую концепцию диады как начала, сопрягающего в себе и природу множества, и природу единства (как целого). Несколько выше цитированных мест Дамаский говорит в своем трактате «О первых началах...»: «Первый отец лишь один, а третий производит в самом себе неисчислимые частные истоки. Посередине же находится Геката, в соединении с единожды запредельным однородная, а вместе с дважды запредельным — многочастная. Следовательно, в согласии с собой, она оказывается целым и частями, в данном смысле весьма далеко отстоящими от целостности. Поэтому истоки в ней тесно переплелись, образовав единую совокупность, поскольку ее объемлет некий золотой космос. Тот же космос, который заключен в дважды запредельном [боге], более заселен [то есть разделен, множественен]» (там же, параграф 160).

От «обоюдозримой Гекаты», согласно V книге трактата Прокла «Платоновская теология», происходит не только сущее, но и души, и добродетель, и «природа».

Женское прежде мужского — по крайней мере, мужского не как некого духовного принципа, а как реальной характеристики мира. У гностиков «валентиновского толка»

Ева становится носительницей спасительного Откровения. В нее вселяется небесная София, и именно Ева наставляет своего райского супруга Адама. Следовательно, даже райское Откровение первочеловека оказывается получено от женской стихии, породившей все. И темный, пугающий, «гекатовский» образ этой женской силы вызван не столько ее ужасной природой, сколько высотой ее статуса. Там, в вышине, где пребывает Геката-Ева-София, в ослепительной и непроницаемо-темной одновременно бездне, скрывающей совершенно сверхразумного начального бога (остающегося потусторонним любому мужскому или женскому принципу), оказываются совершенно бесполезными наши представления о том, что такое жизнь и что такое благо. Геката-София, родительница всего, — это порог существования, за которым простирается нечто совершенно неизведанное. Стоит ли удивляться тому, что она сама для человека той эпохи — олицетворение тайны?

Роль женской божественности в поздней античности и раннем Средневековье можно объяснять двояко. В первую очередь как возвращение к древним архетипам богини-матери. В таком случае все проявления женской природы в духовных поисках европейского человечества оказываются воспроизведением одних и тех же неосознанных установок.

Но можно и не унифицировать эпохи — хотя бы для того, чтобы не отказываться от очевидных предметных полей исследования. В таком случае мы не можем не обратить внимания на то, что «священный брак» земледельческих обществ (календарных культов) перемещается на небеса[342]. Он окончательно приобретает статус духовной инициации и одновременно имеет теперь онтологический смысл.

---

[342] Интересно, что то же самое происходило и в Индии во времена возникновения тантризма: Великие Матери дравидов, ассамцев, пенджабцев — то есть туземных, неарийских племен, превращаются во всемогущую космическую энергию Шакти, составляющую с Шивой «сизигию», благодаря которой все и существует.

Действительно, вспомним «Теогонию» Гесиода. Там порождающей силой является Эрос, «древнейший демон». Точно так же у Платона (см. «Пир») юноша-демон Эрос, двойственный и в то же время единый, связывает землю и небеса. Аристотель, особенно в своих «естественнонаучных» сочинениях, интерпретировал жизнь через противопоставление мужского энергийного и женского динамического аспектов сущего, но и он не превращал их в небесную сизигию, предоставляя место начала и первопричины Уму (скорее мужской стихии). В представлениях тех времен еще нет места для Гекаты; Гея-родительница у Гесиода — скорее пассивный и вторичный (по отношению к Эросу) элемент в созидании космоса.

В «классическую» эпоху женщина-философ была исключением, а тем более — женщина как гностик, как религиозный учитель[343]. Известными личностями стали, пожалуй, только «пифагористка» Теано, да Арета, дочь основателя школы киренаиков Аристиппа.

Наоборот, в поздней античности женщины-вероучителя были многочисленны, особенно среди гностиков II столетия. Некоторые из них дали своими именами названия гностическим сектам («марцеллиане», «елениане» и т. д.).

Можно указать и на экстатическое христианство Монтана, в котором серьезную роль играли следовавшие за своим учителем пророчицы. Наконец, одна из последних драм в истории языческой эллинской мысли связана с гибелью Гипатии Александрийской.

Все это свидетельствует о серьезном изменении отношения к женской природе, в том числе и на уровне теоретического осмысления гнозисного опыта. И, если мы не хотим закрывать глаза на очевидные факты, приходится признать,

---

[343] Впрочем, есть и исключения — Диотима из того же платоновского «Пира» или же некая богиня, дающая откровение юноше в «Поэме» Парменида.

что представление о женском начале в века после Рождества Христова испытало определенные метаморфозы.

Фрагмент 85
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 316c, III. 251. 21

На то же место.

«Но я побуждаю божественного Ямвлиха обратиться к тексту Платона и вывести оттуда, что из смеси средних родов была создана именно душа всего, но не сверхнебесная; и как, действительно, может быть уместным упоминание последней, когда речь идет обо Всем, ведь, обращаясь к времени, которому уделен сверхкосмический чин, он [Платон] тем не менее сочетает его с небесами, говоря: "Время возникло вместе с небесами"?»[344]

Фрагмент 86
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 318b, III. 257. 24

На то же место.

«Эти последние [частицы] названы здесь "остатками прежней смеси", поскольку они как схожи с прежними, так и более низки в сравнении с ними. Ибо остатки в основном схожи с целым, частью которого они являются, [но они] хуже, чем то, что имеет более совершенный и предшествующий чин. Мы принимаем оба толкования, а именно — то, которое утверждает, будто эти остатки происходят из средних чинов, и толкование божественного Ямвлиха, который уделяет запредельное превосходство родам, которые наполняют божественные души, таким образом сохраняя

[344] В целом мы имеем перед собой критику Ямвлихова толкования. Халкидский философ утверждал, что в кратере первично создавалась сверхкосмическая душа, — вопреки очевидности смысла платоновского текста. Прокл говорит о времени потому, что в данном месте «Тимея» и о последнем говорится не как о сверхнебесном, а как о связанном с небесами (то есть душевно-физическом).

как сходство между всеми средними родами, так и их различия»[345].

Фрагмент 87
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 321a, III. 266. 24

На 41d-e: «Возведя души на звезды как будто на колесницы, он явил им природу Всего».

«Чем бы, далее, была колесница души и каким образом демиург возводит на нее душу? Ведь необходимо, как привычно говорит великий Ямвлих и его ученики[346], чтобы состав колесницы души полностью происходил от эфира, имеющего породительную силу, без умаления божественных тел, без создания колесниц путем последовательного прибавления [сущности][347], ведь колесницы частных пневм происходят от жизней богов и получает согласно им форму»[348].

---

[345] Прокл считает, что первичная смесь души, из которой демиург создавал душу всецелую, уже полностью израсходована. Поэтому бог «доливает» в кратер остатки средних родов, а точнее, третьего их типа — «низших» среди средних родов (выше их «умные» средние роды и собственно «средние»).

[346] Вполне возможно предположить, что это — Эдесий и представители Пергамской школы, у которых концепция носителей/колесниц использовалась в теории теургии.

[347] Имеется в виду вкладывание планетами в душу различных свойств характера и темперамента, а в конечном итоге — судьбы, пока та нисходит в тело (очень распространенная в герметико-гностической литературе идея).

[348] Прокл говорит перед тем, как обратиться к Ямвлиху, о следующих точках зрения на «носителя» (см. 265. 15):

- Феодор Асинский считает носителя «природой» всего. Поскольку природа у платоников выступала как бы низшим фундаментом какой-либо жизни, Феодор мог счесть ее и духовным субстратом — восприемником души.
- «Те», кто считают, что носителя нужно понимать буквально, как у Платона. Носитель — это звезда.

Прокл критикует обе эти точки зрения, принимая позицию Ямвлиха. От последнего он отличается лишь утверждая, что носитель не создан

Фрагмент 88
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 324c-d, III. 277. 31

На 41е: «и возвестил законы рока, а именно, что первое рождение будет всем одно, для того чтобы ни одна из них не была обижена».

«Что же до "первого рождения", на которое сейчас указывает философ и которое демиург объявляет душам в согласии с законами судьбы, то как нам следует высказаться об этом? Здесь необходимо нечто большее, чем безыскусное рассуждение. Ведь божественный Ямвлих называет высеивание душ на колесницы первым рождением, и то, что следует ниже, подтверждает его мнение. Ибо Платон добавляет непосредственно следующую за этим фразу: "и, поскольку это было им суждено, высеялись..."»[349] [350]

вместе с душой, но предсуществует ей (на что и намекал Платон, говоря о возведении душ на колесницы-звезды).

[349] См.: *Тимей*, там же (41 е).

[350] Прокл упоминает три точки зрения на то, что является «первым рождением»:

- Точка зрения Ямвлиха (приведена).
- Тех, кто считает первое рождение единым нисхождением души (то есть подтверждают концепцию созданности души — и мира вместе с ней). Очень соблазнительно отождествить этих безымянных экзегетов с «плотиновскими гностиками» — Адельфием и Аквелином.
- Сириана, который критикует вторых, сам же утверждает, что душа нисходит не единожды, но при каждом новом периоде восстановления и порождения космоса — то есть спустя каждый Великий Год.

Эта концепция учителя Прокла имеет прямую параллель (но явно не источник — скорее, нужно искать источник для обоих) в концепции Оригена о нисхождении и реинкарнации душ при каждом новом творении богом мира (не будем здесь касаться вопроса о том, тождественен ли «Ориген-христианин» тому Оригену, на которого неоднократно ссылался Прокл).

Фрагмент 89
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 338с, III. 323. 7

На 43а: «Эти части они принялись соединять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены и их тела, но частыми и по малости своей неприметными, и таким образом сообщали каждому телу целостность и единство; а круговращения бессмертной души они сопрягли с притоком и убылью в теле».

«"Частые скрепы" некоторые понимают как то, что связывает треугольные стихии, Ямвлих же — как общность, привносимую природными логосами, подобно тому как их "соединение" является демиургическим их связыванием и объединением»[351].

Фрагмент 90
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 341d-e, III. 324. 3

На 43c-d: «Тут же вызвав сильнейшее и величайшее движение, соединившись вместе с постоянно текущим потоком, [они[352]] стали мощно сотрясать душу, сковав совершенно движение тождественного, льясь навстречу ему и препятствуя его начальствованию и продолжению [самого его движения], бег же другого расстроили до такой степени...»

«Ведь круг другого сотрясаем, поскольку он наполнен ложными мнениями. Ибо его соседство с неразумным вызывает некоторое претерпевание со стороны пребывающе-

[351] Выше (321. 12) Прокл давал более близкое к Платону толкование «частых скреп». Они являются вставкой неких малых элементов между большими, объединение же их — делом Гефеста, то есть огнем, вызывающим путем разрежения проникновение одного элемента в другой, как это происходит при сваривании металлов. Здесь смешение металлов происходит благодаря тому, что элементы, состоящие из малых частиц, проникают в элементы, состоящие из крупных.
Диллон указывает в данном случае на то, что Прокл привлекал для объяснения значительно более поздний кусок из «Тимея» — 54d. Едва ли Ямвлих согласился бы с таким порядком чтения диалога.

[352] Имеются в виду ощущения/восприятия.

го вне него. Отсюда мы приступим к откровенному обсуждению воззрений Плотина и великого Феодора, которые желали бы сохранить в нас присутствие чего-то бесстрастного и вечно мыслящего. Ведь Платон использовал всего лишь два круга для того, чтобы изобразить сущность души, и из них один он связывает, другой же оставляет сотрясаемым, так что ни то, что связано, ни то, что сотрясаемо, не способно к умственной деятельности. Поэтому божественный Ямвлих совершенно прав, когда он устремляется против тех, кто руководствуется этой точкой зрения: ибо что тогда в нас заблуждается[353], когда наши неразумные начала приводятся в движение и нами овладевает невоздержанная фантазия? Что же, как не наше свободное решение (προαίρεσῖς)?[354] И как может быть иначе? Ведь благодаря ему мы отличаемся от тех [существ], которые [просто] поспешают за своей фантазией. Если заблуждается наше свободное решение, то как могла бы не заблуждаться душа? И что делает всю нашу жизнь счастливой? Не то ли, когда наш логос получает свойственное ему достоинство? Нужно сказать, что на самом деле все это так и есть. Когда лучшее в нас совершенно, тогда счастливы и мы в целом. Но если лучшее в нас совершенно, что же тогда препятствует нам и всем людям быть счастливыми прямо сейчас, если высшее в нас всегда мыслит и всегда обращено к богам? Если ум

[353] Здесь употребляется понятие «ἁμαρτία», которое имеет значение «заблуждения», «ошибки», а в христианской литературе первых веков н. э. становится обозначением греха, который часто трактовался (начиная с Филона Александрийского) как «заблуждение (или порча) ума». Судя по всему, мы имеем не только терминологическую аналогию, но и некоторое существенное совпадение объяснения механизма (не природы) появления заблуждения/прегрешения в христианстве и неоплатонизме.

[354] То есть способность к самостоятельному выбору. Этот термин используется Аристотелем в «Никомаховой Этике», но здесь, видимо, в него вкладывается смысл, более близкий стоическому: именно у последних это понятие указывало на внутренний инструмент выбора самых кардинальных альтернатив – блага или зла

является таковым [лучшим][355], это еще ничего не значит по отношению к душе. Если же лучшее — часть души, счастливым же должно быть и все остальное[356].

И что является возничим души? Не наиболее ли прекрасная и, как могли бы сказать, непревзойденнейшая наша часть? И как мы можем не согласиться с этим, если возничий правит всей нашей сущностью и наблюдает благодаря своей голове все сверхнебесное место[357], и уподоблен "великому вождю" богов, который "правит крылатой колесницей" и "устремляется по небесам" как "первый" возничий?[358] И если возничий является высшим в нас и он, как сказано в "Федре", то возносится к небесам и воздымает свою голову к тамошним местам, то ниспадает и < направляет пару своих лошадей>, теряя свои перья и калечась[359], то это ясно указывает на претерпевания, которые высшее в нас вынуждено испытывать — разные в разное время. (Впрочем, все это более полно было рассмотрено в другом месте.)»[360]

---

355 Имеется в виду не ум как таковой, а ум в душе, «душевный».

356 Полемика Ямвлиха с Плотином напоминает известную реформу стоической этики, которую та претерпела в I в. до н. э. Оставшись в своих догматических положениях той же, она, в устах Сенеки или Эпиктета, утеряла жесткость и ригористичность своих требований к индивидууму. Не только его логосная, пневматическая природа должна отныне учитываться, но и его психическая жизнь, которую невозможно брать за скобки при анализе побудительных мотивов различных действий души. Точно таким же образом Ямвлих отрицает точку зрения Плотина — как схему, не принимающую во внимание реальную картину душевной жизни.

357 См.: *Федр*, 248а: «Что же до остальных душ, то у той, которая лучше всего следовала богу и уподоблялась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду» (перев. А. Н. Егунова).

358 См. там же, 246е.

359 См. там же, 248а.

360 Более полно тема это развивается Ямвлихом в его трактате «О душе» (*Stob.* I 365–366). Здесь он отождествляет Нумения, Плотина, Амелия и Порфирия, утверждая, что они считали, будто душа не отделена от

Фрагмент 91
Прокл. «Комментарий на "Тимей"». 348c, III. 356. 6

На 44c-d: «Сейчас нам следует подробно рассмотреть ближайшее: то есть рождение тела в его частях и рождение души: по каким причинам и согласно какому промышлению богов они рождены? Мы должны исследовать так, чтобы получить наибольшую вероятность [в ответах]».

«Когда в целом он относит причину рождения к промыслу богов, он уделяет им первое вхождение в бытие, неизреченное и находящееся превыше знания. Поэтому божественный Ямвлих совершенно прав, когда утверждает, что невозможно при помощи силлогизмов вывести то, каким образом боги устраивают тело, и как — жизнь в теле, и как они соединяют одно с другим. Ведь эти вещи непознаваемы для нас. То, что все происходит от богов, мы твердо заявляем, глядя на их благость и силу, но каким образом все вещи происходят от них, познать мы не способны. И причина этому заключается в том, что провидение и порождение выделены в свойственный богам [чин] существования, имеющий непознаваемое для нас превосходство»[361].

ума по ипостаси, так как она имеет в себе некую часть, которая мыслит всегда.

Дж. Диллон полагает, что Ямвлих делает нашу волю слугой эмоций (подобно тому как это делал много столетий спустя Юм). Однако нам бы хотелось предложить противоположное понимание: не спасает ли он, наоборот, волю, отрицая «обеспеченно вечное» в душе и делая ее самосовершенствование действительно существенной заслугой?

[361] Благочестивая осторожность Ямвлиха в оценке способности человека познать, каким образом боги порождают тело и душу, вовсе не находится в противоречии с текстом «Тимея». Платон сам предупреждал нас, что все это — лишь «правдоподобное рассуждение». Впрочем, подчеркнутость дистанции между человеческим разумением и действиями богов не может не вызвать ассоциаций с христианскими апофатическими представлениями о рождении Бога-Сына от Бога-Отца, а также о творении космоса из ничто (любой из «Шестодневов» христианских богословов обязательно включает в себя оговорки по поводу сверхумопостигаемости описанного в «Книге Бытия»). Интересно содержащееся

Фрагмент 92
Симпликий. «Комментарий на "О душе"». 133. 31

На 45с: «И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело прямо напротив глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света».

«Не о прозрачности, но именно о свете он сделал это замечание, указывая на "Тимей"[362]. И по поводу описания того, каким образом здесь доказывается, что свет является видом огня, и того, что дневной свет и истечение луча зрения соединяются вместе и создают единое тело, читателю следует обратиться к записям Ямвлиха о "Тимее"».

ИЗ КНИГИ V

Фрагмент 93
Симпликий. «Комментарий на "Физику"». 639. 24

На 52а-b: «В-третьих, есть еще один род, а именно — хора, которая вечна и не приемлет разрушения, дарует местопребывание всему рождающемуся, сама же не воспринимается осязанием, но при помощи некоего незаконного умозаключения, и верится в него с трудом. Мы видим его как бы в сновидениях и утверждаем, что всякому бытию непременно необходимо быть где-то, в некоем месте

в этом фрагменте скрытое указание на стоическое «доказательство бытия Божия» «от изобилия благ». Ср.: Цицерон. *О природе богов,* II. 9.

[362] Речь идет о ремарке Аристотеля. Симпликий пишет комментарий на следующую фразу Стагирита: «Свет — не огонь и совершенно не тело и не истечение из какого-либо тела» (*О душе*, 418b 14), обсуждая представления Аристотеля о том, что такое свет. Аристотель считает свет «наличием огня или чего-то подобного в прозрачном. Ведь невозможно, чтобы два тела находились в одном и том же месте» (там же, 15–17).

и занимать некоторое положение. То же, что ни на небесах, ни на земле, словно бы и не существует[363]».

«И я покажу, что божественный Ямвлих свидетельствует о том же самом. Во второй главе Пятой книги своих записок о "Тимее" он пишет следующее:

"Всякое тело является телом потому, что оно пребывает в некоем месте[364]. Место, следовательно, возникает вместе с телом и никоим образом не отсекает себя от своего первичного вхождения в сущее и от своей собственной сущности. Поэтому Тимей справедливо даровал месту право быть в первую очередь упомянутым среди начал, благодаря которым тело обретает бытие. Те, кто не делают место вещью, родственной причинам сотворения [тел], являя его в виде пределов внешних поверхностей или пустых протяженностей, или же различных промежутков[365], повинны как в привлечении чуждых доктрин, так и в утере учения Тимея

---

[363] Ямвлих и Симпликий полагают, что в этом фрагменте Платона впервые идет речь о физическом месте. Все упоминания о пространственных вещах, имевшие место выше (например, о «середине» как местопребывании души), Ямвлих склонен интерпретировать как метафоры, указывающие на принципиально нетопологические мыслительные объекты.

[364] Данный фрагмент подтверждает, что даже в эпоху поздней античности мы не встречаем концепта пространства — как абстрактной основы порядка соположения вещей в нашем представлении. Место — условие бытия вещи и даже причина (см. ниже), а не отвлеченная система координат. Однако место связано и с природой созерцания (см. наши примечания чуть ниже) — но не такого, которое лишь отмечает созерцаемые объекты, а такого, которое участвует в их создании.

Важно уже то, что хотя Платон и использует понятие «χώρα», слово, которое часто переводят как «пространство» (что неточно; скорее, мы перевели бы этот термин в контексте «Тимея» как «местоположение» или даже «расположение»), Ямвлих предпочитает употреблять по отношению к тому же предмету термин «место» («τόπος»).

[365] Эти определения выглядят похожими на аристотелевские — скорее, правда, по духу, чем по букве. Стагирит писал, что место — это «первая неподвижная граница объемлющего [тела]» (см.: *Физика*, 212a20). Данное определение отличается от определений, приведенных Ямвлихом, так как те не указывают на наличие некоего охватывающего тела как условия существования места. Впрочем, в четвертой книге «Физики»

в целом; ведь Тимей всегда связывал природу с демиургией. Следует понять, что демиург создает тела первичным образом родственными их причинам, полагая и место равным образом связанным с причинами, — на что указывает Тимей. И, подобно тому как мы пытались рассказать о времени, как о том, что по своей природе подобно демиургии, точно так же сейчас мы пытаемся истолковать и место.

(Итак, отвергая другие воззрения, согласно которым место является чем-то внешним по отношению к тому, что в нем находится, он [Ямвлих] утверждает соприродность места тому, что его наполняет. Он продолжает:)

Какова же та теория, которая дает полное и соответствующее сути дела определение места? Конечно же та, которая определяет место как имеющую вид тела силу, которая поддерживает тела и делает их пребывающими по отдельности, и подбирает их, когда они ниспадают, и собирает их вместе, когда их рассеивает, [при этом] совершенно наполняет их и окружает со всех сторон[366].

(Как представляется, он сам дает здесь определение места, называя его "имеющей вид тела силой", соприродной с тем, что в месте "поддерживает тела и делает их пребывающими по отдельности, и подбирает их, когда они ниспадают, и собирает их вместе, когда их рассеивает, совершенно на-

---

Аристотель рассматривал и возможные определения места, близкие оспариваемым Ямвлихом.
Кому же принадлежали данные определения? Думаем, что либо перипатетикам, анализировавшим «Тимей», либо же платонизирующим стоикам, подобным упоминавшимся выше «последователям Посидония».

[366] Место выступает как колыбелью вещей. Это определение действительно напоминает следующие строки из фрагмента 19: «имеются невидимые причины того, что установлено в космосе, которые совершенное разумение созерцает прежде [существующего]». Можно высказать почти бесспорную гипотезу, что, как и в случае времени, месту физическому предпослано место умопостигаемое, которое и упоминается во фр. 19. Дж. Диллон даже сравнивает физическое место с умопостигаемой помощью Афины, оказываемой ею демиургу.

полняет их и окружает со всех сторон"[367]. Ясно ведь теперь, что, если место "совершенно наполняет" тела, оно не может быть отделено от того, что в нем находится. "Окружает" же оно в том смысле, что устанавливает границы и собирает тела вместе.)»

«КОММЕНТАРИЙ НА "ПАРМЕНИД"»

Фрагмент 1
Сириан. «Комментарий на "Метафизику"». 38. 36

На 130с-d: «А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как например волос, грязь, нечистоты и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждой из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?»

«[Аристотель] продолжает рассматривать ту же самую проблему, которую подняли Парменид и его последователи: а именно — что имеет идею, а что — нет?[368] Божественный Ямвлих основательно разобрал это в своих комментариях на "Парменид", и Плотин также обсудил это в своих

[367] Любопытной параллелью к этому фрагменту являются сообщаемые Филопоном суждения Плутарха Афинского о природе фантазии (то, что наиболее корректно в данном случае перевести как «представление»). Основатель афинского неоплатонизма писал следующее: «Фантазия собирает воедино разбросанные ощущаемые [вещи], а простота божественности изображается [в ней] как некие изваяния и разнообразные формы». Параллели с концепцией времени и, в данном случае, места несомненны. Место, следовательно, не абстракция или всего лишь форма созерцания, но момент самой жизни нашей фантазии — и творящей фантазии создающего космос демиурга.

[368] Имеется в виду проблема того, существуют ли идеи у искусственных вещей (то есть того, что когда-то было создано человеком как род) и у того, что оценивается как низшее и худшее.

набросках [под названием] "Об уме, идеях и сущем"[369]. Пересказывая сейчас эту проблему вкратце, нужно отметить, что не следует полагать наличия идей у искусственных вещей. (Аристотель совершенно прав, когда он отказывается от [идеи] некоего дома помимо множества домов.) Но нужно утверждать, что в умопостигаемой вечности присутствуют парадигмы и эйдосы рожденных вещей, которые имеют отношение ко всему в целом[370], и нематериальных логосов

---

[369] Имеется в виду трактат V. 9. параграфы 10,11,14. Здесь Плотин высказывает очень простую и ясную мысль. У «худших» вещей нет идеи, зло и уродство — всего лишь указание на несовершенство. Что касается искусств (которые и создают искусственные вещи), то Плотин разделяет их на два типа. Одни — подражательны (музыка, скульптура и т. д.); они образуют предмет деятельности через подражание парадигме иных вещей, создавая свои продукты как образ от нее. Другие же (например, геометрия и философия) имеют свой прообраз в самой парадигме (без инаковости).

Очень активно использует концепцию Плотина Прокл, разрешая ту же апорию в своем комментарии на «Парменид» (см. 822–823). Как любопытную деталь отметим упомянутого здесь же Проклом Амелия, который якобы считал, что должны существовать идеи злых вещей.

Означало ли это, что Амелий помещал в парадигму и само зло? Думаем, нет. Возможно, концепция этого ученика Плотина была похожа на концепцию Филона Александрийского, который считал, что в умопостигаемом космосе существуют идеи и высшего, и низшего. Низшее объединено со своей высшей идеей, как бы охватывается ею и потому не несет никакого зла. Низшее в умопостигаемом — лишь логическая противоположность, и не более чем.

На самом деле разъяснение, данное Ямвлихом, имеет отношение не только к вопросу о существовании идей искусственных вещей, но и к отношению между идеями и вещами в целом. Если брать «онтологический» срез этой проблемы (ибо в «метафизическом» проблема идей/эйдосов вырастает из анализа нашего опыта), то нужно иметь в виду, что неоплатоники понимали все сущее как своего рода организм, где различие между «высшими» и «низшими» чинами дополнялось их функциональной связью. Пресловутая «причастность» — это еще и дополнение низшего высшим, теургическое превращение его в символ всецелого. В таком космосе дуализм идей и вещей, конечно же, условен.

[370] Дж. Диллон полагает, что речь идет о четырех природных стихиях и об эйдосах небесных тел.

души, которые порождают все вещи и сопровождают их своим промыслом».

Фрагмент 2
Прокл. «Комментарий на "Парменид"». 1054. 34

На 137с: «ПАРМЕНИД: Если есть единое, то может ли это единое быть многим?

АРИСТОТЕЛЬ: Да как же это возможно?

ПАРМЕНИД: Значит, нет ни частей у него, ни само оно не целое?

АРИСТОТЕЛЬ: Почему так?»

«Последующие комментаторы используют различные способы введения [в проблему]. Первая гипотеза, по их мнению, посвящена богу и богам; ведь речь там идет не только о едином, но и обо всех божественных генадах[371]. <Вторая будет посвящена умопостигаемому и> умопостигаемым <богам>. Третья — не только душе, как то утверждали прежние комментаторы, но и родам, что превыше нас, — ангелам, демонам, героям (ведь все эти роды следуют непосредственно

---

[371] Первым платоником, который, рассматривал «Парменид» не как логико-дидактическое упражнение, скорее всего был Плотин (если не считать достаточно неоднозначных свидетельств об Евдоре). В частности, в трактате V. 1 (параграф 8) он утверждает, что первая гипотеза этого диалога посвящена единому, вторая — уму, третья же — душе.

Общий обзор интерпретаций неоплатониками гипотез «Парменида» можно найти во вступлении Вестеринка и Сэффри к изданию «Платоновской теологии» Прокла (т. 1, pp. LXXV и далее), а также в «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева («Последние века», книга II, с. 369–377).

Коснемся лишь одной темы: в отличие от привычных русскоязычных изданий «Парменида», неоплатоники делили этот текст не на восемь, а на девять гипотез. Они выделяли особую гипотезу, начинающуюся словами: «Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, что должно испытывать другое в отношение единого?» (159b). Их правота подтверждается не только самим построением приведенной нами фразы Платона, но и тем, что в предшествующей гипотезе автор «Парменида» рассматривал претерпевание другого в себе, здесь же — в отношении.

после богов и превышают даже целостные души — в этом их [прежних комментаторов] мнение, наиболее противоречащее обычным представлениям, и именно по этой причине они решили, что эти роды имеют в данной гипотезе чин, превышающий чин душевный). Четвертая гипотеза должна быть посвящена разумным душам; пятая — вторичным душам, которые присоединились к разумным[372]; шестая — пребывающим в материи эйдосам; седьмая — самой оставшейся материи, восьмая — небесным телам, девятая — рожденным подлунным телам»[373] [374].

Дамаский. «О первых началах...» 434

«Свидетелями того, что здесь мы не вступаем в разногласие с мнениями древних, является Ямвлих, который приписывал чувственно воспринимаемым и атомарным[375] [сущностям] некие ипостаси, а также святой Плутарх, по-

---

[372] То есть «носителям». Важно, что Ямвлих явно критиковал Порфирия, который, начиная с четвертой гипотезы, говорил о различных типах тел и материи. Концепция Ямвлиха выглядит более продуманной и взвешенной; здесь внутрикосмическое не перевешивает высшие чины.

[373] Принадлежность Ямвлиху этого фрагмента подтверждается двумя обстоятельствами. Во-первых, заметкой схолиаста на полях рукописи. Во-вторых же, тем, что ниже, во фрагментах 15 и 16, Ямвлих сообщит нам о неких «хлопотах божеств», служащих предметом третьей гипотезы. Эти «хлопоты» вполне сопоставимы с «лучшими родами» (то есть ангелами, демонами, героями), которые, собственно-то, и хлопочут.

[374] Прокл ограничивался комментарием лишь первых пяти гипотез (вслед за Плутархом Афинским и Сирианом). Он считал, что все предыдущие интерпретаторы приходили к неубедительным итогам потому, что они не замечали простейшего факта: лишь первые пять гипотез дают правильные и определенные выводы, все же остальные приводят к абсурду. Они не утверждают ничего положительного, ведь в них предполагается, что единого не существует. А если единого не существует, то не существует и ничего.

[375] В данном случае в смысле — «единичным».

лагавший, что эта самая, шестая, гипотеза касается вещей, воспринимаемых ощущениями»[376].

Фрагмент 3

Дамаский. «О первых началах...» 70 (I. 151)

На 142а: «ПАРМЕНИД: А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить из него?

АРИСТОТЕЛЬ: Каким же образом?

ПАРМЕНИД: Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного восприятия, ни мнения».

«То, что не постижимо ни мнением, ни разумением, ни умом в душе, ни умозрением с прибавлением постигающего суждения, ни с всесовершенной наблюдательной башни ума, — не познаваемо, кроме того, ни "цветом ума", ни — в целом — путем умного схватывания, ни через определения, ни при помощи понимания, ни при помощи какого-либо иного способа[377], — давайте же присоединимся к этому утверждению, на котором настаивал великий Ямвлих».

Дамаский все-таки оспаривает данное суждение Ямвлиха, говоря следующее (там же, перев. Д. Ю. Лукомского): «Однако ему прежде всего необходимо было бы задать вопрос, будем ли мы говорить, что оно вообще-то познаваемо и его результатом оказывается то умопостигаемое, которое служит предметом мышления, причем объединенного и в единой умопостигаемой простоте предшествующего всем мыслям вообще, или же что оно непознаваемо, поскольку,

[376] Этот фрагмент полностью соответствует Ямвлихову делению текста «Парменида» на гипотезы; оно приведено выше.

[377] Здесь перечисляются в порядке, который должен быть предметом специального исследования, познавательные инструменты, которыми, по мнению поздних неоплатоников, обладает человек: от платоновских мнения и разумения до «схватывания», представление о котором разрабатывалось в эпоху эллинизма.

как он говорит, скреплено неизреченным началом и благом, и что оно производит и порождает ум, соотносясь с ним как само благо и потому будучи вожделенным предметом устремлений этого самого ума, причем не в качестве мыслящего, а в качестве существующего. Ведь когда этот муж, казалось бы, одновременно склоняется и к тому и к другому мнению, он, скорее, заставляет делать это нас самих, пребывающих в нерешительности в отношении соответствующего единого понятия; разум, если он в надлежащей мере искушен, будет испытывать сильное влечение к каждому из этих мнений». Ниже Дамаский говорит о том, что Ямвлих и его ученики иногда предполагали, что предмет мысли не познаваем, а лишь является источником стремления ума к нему, в «Халдейской теологии» же Халкидский философ утверждает, что знание все-таки имеет отношение к умопостигаемому.

Чтобы разобраться, о чем идет речь, нужно учесть следующие моменты. Во-первых, здесь обсуждается завершение первой гипотезы, где утверждается непознаваемость единого, которое существует безотносительно к чему-либо. Во-вторых, Дамаский убежден, что подлинное начало, именуемое им «таинственным», не может быть предметом дискурса, даже в апофатической форме.

Тем не менее первая гипотеза создает некоторую предметную область для апофатических суждений. На вкус Дамаския, Ямвлих слишком усиливает их характер, в то время как здесь Платон говорит уже не о «таинственном», а о том едином, которое каким-то образом выступает началом всего. Раз формируется предметная область, значит, нельзя говорить об абсолютной невозможности знания (то есть не знания о своем незнании, а совершенного незнания о чем-либо) — ведь незнание в абсолютном смысле означало бы, что нам даже в голову не пришло бы рассуждать об этом.

Если сравнить этот текст с «Платоновской теологией» Прокла, то можно предположить, что данный фрагмент

мог быть взят Дамаскием и из «Платоновской теологии» Ямвлиха.

Фрагмент 4
Дамаский. «О первых началах...» 68 (I. 147)

На 142b: «Если же единое существует, то может ли оно, обладая бытием, не быть причастным сущности?»

«И потому каждое, что существует здесь, одновременно одно и многое, и в данном чине имеется чистая сущность, обнаженная, как кто-нибудь мог бы сказать, от единого, и многое, произошедшее оттуда же, тогда как первичное множество присутствует только как выраженное в объединенном; и по этой причине Ямвлих так же настаивает на том, что умопостигаемое остается в едином, поскольку оно более всего соединено с ним, и получает свой эйдос скорее от него, чем от сущего[378]. Конечно же, в нем нет какого-либо различения, ни по сущности, ни по умопостигаемому, ни по чему-либо еще, но его бытие заключается в этом, в бытии всего вместе. Это и является настоящим умопостигаемым.

"Есть ведь все, только умопостигаемым образом", — как говорят оракулы, ибо оно соединяет воедино все наши мыслительные акты и делает всех их одним, собранным вместе всесовершенным и беспристрастным и истинным образом объединенным мышлением. Именно таково, согласно утверждениям Ямвлиха, мышление, направленное на то умопостигаемое.

---

[378] Апофатические построения выстраиваются и по поводу того, что неоплатоники называли единым сущим. Оно превыше ума и знания, однако оно так же направляет к себе наше мышление и требует, быть может, даже не дискурсивного мышления, а особого медитативного состояния для концентрации внимания именно на нем. В отличие от предыдущего фрагмента, здесь речь не идет о едином, а о том, что может быть понято как вершина. Вершина же и есть объединение всего, которое может быть познано таким же объединенным мышлением. См. о нем в настоящем фрагменте чуть ниже.

И если где-либо Платон или еще какой-либо божественный муж доказывают, что вершиной умного является сущность, нам не следует тревожиться. Ибо, согласно Ямвлиху, чистая сущность проявляется так же и в данном чине, и вершине умного следует быть сущностью умного, то есть пребывать разделенной через самое себя, и подостланной под единое как одно иное под другим иным, — по той причине, что сущностная и объединенная инаковость явлена именно здесь»[379].

Фрагмент 5
Дамаский. «О первых началах...» 176 (II. 53)

На 142d-e: «Что дальше? Каждая из этих двух частей сущего единого, а именно единое и сущее, не может остаться друг без друга: единое без бытия как своей части и бытие без единого» [380].

«Единое сущее производит из себя два единых сущих. И каким же образом одно отличается от другого? Не потому ли они различны, что одно получает свой вид благодаря единому, другое же — сущему? По этой же причине каждое из них названо согласно тому, что царствует в нем: в одном — единое, в другом — сущее, хотя первое также является сущим[381]. И хотя оно [(единое сущее)] отделено от всецелого, отделено оно как всецелое же, и каждая часть остается целой после целого[382]. Таким образом, великий Ямвлих помыслил сущее присутствующим в каждой из частей — по

[379] Вообще значительную часть текста Дамаския (параграфы 68-71) можно считать написанной под непосредственным влиянием экзегезы Ямвлиха (впрочем, это наверняка относится и к многим другим местам трактата Дамаския).

[380] Согласно Дамаскию, этот фрагмент относится к тексту, описывающему третью умопостигаемую триаду (см. 142а).

[381] То есть единое сущее и сущее единое.

[382] Речь идет о гомеомерности первого разделения (то есть о разделении такого типа, где часть подобна — до отождествления — целому).

причине всеобщего единения и неразделенности умопостигаемого порождения».

Фрагмент 6

Дамаский. «О первых началах...» 238 (II. 112. 13)

На 144с: «ПАРМЕНИД: Есть ли между частями бытия какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

АРИСТОТЕЛЬ: Как это возможно?

ПАРМЕНИД: Но если она существует, то, думаю, пока она существует, ей необходимо всегда быть чем-то одним, а быть ничем — невозможно».

«Девятая апория состоит в том, что означает слово “чем— то” и каково значение прибавления слова “чем-то”?[383] Потому ли, что, согласно Порфирию, “ничто” противостоит “чему-то”, или потому, что оно указывает на участвуемое единое? Ибо если “единое” указывает на неучаствуемое, тогда “чем-то одним” — на участвуемое, ибо “нечто одно” и “участвуемое”, которое и означает “нечто одно”, совпадают, согласно философу Сириану. Или же — в чем заключается точка зрения великого Ямвлиха, — как после простого [начала] каждой [единичной сущности] присутствует нечто, что она есть, то точно так же и после простого единого следует частное единое[384]. Отсюда естественно следует, что частям сущности присущи некоторые единства — для каждого из сущих; причем каждое из них является “чем-то одним”».

---

[383] Интересно, что у Дамаския анализ «Парменида» строится по следующей схеме: вначале обсуждение теоретических проблем, а затем уже обсуждение самого текста. Не Ямвлих ли был источником такого порядка исследования?

[384] Иными словами, вывод Дамаския таков: во всем сущем мы можем обнаружить некий неучаствуемый элемент, а также участвуемый. Все это действительно соотносимо с Ямвлиховой теорией монады (см. выше).

Фрагмент 7
Дамаский. «О первых началах...» 272 (II. 142. 9)

На 145b: «ПАРМЕНИД: Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в другом?

АРИСТОТЕЛЬ: Каким образом?

ПАРМЕНИД: Ведь каждая из частей находится в целом и вне целого нет ни одной».

{(130. 19) «Восьмая апория состоит в следующем; какова цель употребления “в другом” и как это следует понимать истинным образом?»[385]}

«Если, затем, природа всецелого ума не наличествует во всех его частях, то он либо не будет связан с другими, либо же он дарует себя им и пребывает общающимся с ними; или же он находится в том, что предшествует ему, как “в другом”, но в этом случае он будет в нем не как целое, а как часть, Парменид же рассматривает его как пребывающего целым. Так что он пребывает в том, что после него, либо как “в другом”, либо как целое, благодаря причастности и раскрывающемуся промыслу, как если бы он был в другом, но не в частях; или же, скорее, как говорит великий Ямвлих, как часть он возвращается к себе, призывая разделение; как эйдос же он, будучи в самом себе совершенным, обходится без участия в себе худшего».

---

[385] В целом предметом обсуждения в следующих ниже фрагментах является «целый ум»: каким образом он может находиться в себе и в другом? С этим связан вопрос и о «свойствах», которые здесь же упоминаются у Платона. (Если привести это место буквально, то оно должно звучать так: «но, будучи таковым...») Относятся ли они к выводу о средних родах умопостигаемо-умного (145a: «существующее единое есть одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и беспредельное по числу»), или же — к третьему чину умопостигаемо-умного (145b: «А, будучи таким, единое, кажется, оказывается причастно и некой фигуре, прямолинейной ли, круглой ли, смешанной ли»)? Эта дискуссия имеет целью выяснение того, в каком чине мы можем обнаружить присутствие демиургического ума.

Дамаский. «О первых началах...» 264 (II. 130. 30)

«Тринадцатая апория состоит в том, отчего он не производит утверждение “в себе и в другом” от непосредственно предшествующего тому вывода, но от более удаленного[386], и в целом [спросим,] отчего то, что непосредственно предшествует, не всегда способно произвести то, что непосредственно следует за ним?»

Дамаский. «О первых началах...» 277 (II. 147. 27)

«По поводу тринадцатого и последнего вопроса прежде всего давайте укажем, что другие теологи также выводят этот ум из устроения “связующих”, затем — что ум чина владык таинств не является создателем сущности, но причиной ее приведения к совершенству[387], так что он может привнести наполненность на уровнях устроения другого, но не может породить другое устроение, имеющее неподобный с ним эйдос. В-третьих, как говорит Ямвлих [невозможность перехода к искомому утверждению исходя из ближайшего вывода вызвана тем], что две предпосылки этого противоречия объединены друг с другом, подобно тому как владыки таинств вовлечены в “связующих” — ведь кто-либо мог бы пойти и по этому пути, подкрепляя данное рассуждение».

Там же:

«Если мы вернемся к тексту, то вводная фраза “но, обладая такими свойствами... ” указывает, что доказательство продолжается, как говорил Ямвлих, не только от всецелого, но и от непосредственно предшествующего вывода, в котором утверждалось, что всему следует быть суммой частей[388].

[386] Действительно, отношения части и целого Платон рассматривал выше — см. 142d.

[387] «Синухи» (связующие, устанавливающие), «телетархи» (владыки таинств), «телесиургия» (создание совершениства) — все это терминология «Халдейских оракулов».

[388] См.: *Парменид*, 144е, где утверждается, что единое, разделенное бытием, является многим и, как многое, целым.

И, далее, начертывающее самое себя[389] выведено из фигуры, точно так же как и "пребывающее в себе и в другом" — тоже из фигуры[390]. Оттуда же происходит и их совершенство[391]. Все это самодостаточно, и, именно как самодостаточное, оно пребывает "в себе". Но то, что самодостаточно, так же способно даровать фигуру своей самодостаточности другому[392], и, таким образом, его совершенство может быть названо "пребывающим в другом", поскольку оно связано с лучшим. Следовательно, оно совершенно в той же степени, в какой пребывает в другом.

И, быть может, слова "обладая такими свойствами" должны быть отнесены ко всем предшествующим суждениям, поскольку в любом случае последующее происходит от всех предшествующих ему чинов. И слова "в себе и в другом" показывают прекращение противопоставления тезисов: ведь "в себе" и "в другом" не являются двумя, но одно. Наоборот, здесь диада является монадой, и то, что "в себе", пребывает "в другом", и то, что "в другом", пребывает "в себе". Именно

[389] «Начертывающее самое себя» — термин самого Дамаския, являющийся у него одной из важнейших характеристик демиургического ума — насколько тот представлен в «Пармениде».

[390] Рассуждения о фигуре в «Пармениде» непосредственно предшествуют комментируемым Ямвлихом строкам Платона.

[391] По мнению Дж. Диллона, эти рассуждения имеют целью показать теологическую значимость некоторых базисных геометрических фигур, которые объединены в демиургическом уме. Развивая эту гипотезу, можно предположить, что охватывающее самое себя выводится из шара, пребывающее в себе и в другом — из прямолинейной фигуры (мы помним, что прямолинейное движение свойственно как раз восприятию, пребывающему в себе, в другом и снова возвращающемуся к себе), совершенство же тогда — из смешанной (ср. 142b).

[392] Не имеется ли здесь в виду шар — фигура, символизирующая для античных философов именно самодостаточность (порой кажется, что в буквальном смысле этого слова)? В таком случае сферичная (в умопостигаемом смысле) божественность дарует сферичную же самодостаточность космосу.

таковым образом великий Ямвлих собирал все антитетическое в единый акт мышления»[393].

Фрагмент 8
Дамаский. «О первых началах...» 272 (II. 146. 3)

На 145c-d: «Но, с другой стороны, целое не находится в частях, — ни во всех, ни в какой-нибудь одной.

В самом деле, если оно находится во всех частях, то необходимо должно находиться и в одной, так как, не находясь в какой-нибудь одной, оно, конечно, не способно было бы находиться и во всех».

{(130. 28) «Сейчас нам нужно обратиться к двенадцатой апории, то есть к тому, каким образом то, что во всем, пребывает в каждом и, если не в едином, тогда и не во всем. Эту апорию наиболее ясным образом разобрал Прокл»[394].}

«Предлагая истолкование Ямвлиха, этот муж[395] говорит, что в подлинно сущем нет такой сущности, которая была бы во всем, но не в каждом, ибо Парменид утверждает в своей поэме, что “все полно сущим”, показывая, что все, что находится здесь, простирается повсюду и являет себя повсюду. Прекрасно использование им[396] слова “все”! Если, по крайней мере, там имеются некие числа, то они — сущностные своеобразия, присутствующие как в них как целом, так и в каждом из них. Ведь называются же “двенадцатерицей” двенадцать богов-вождей: каждый из ее

[393] Составляя этот фрагмент из различных кусков текста Дамаския, мы следовали Диллону, однако несколько расширили его подборку (за счет восьмого вопроса).

[394] Проблема заключается в том, как объединить утверждение, что единое пребывает «в себе» и «в другом», с предшествующим утверждением, что целое — не в частях: «ни во всех, ни в какой-либо одной».

[395] Имеется в виду Прокл.

[396] Парменидом.

вождей связан с эйдосом двенадцатерицы; но ведь подобное верно и по поводу чисел[397].

С другой стороны, как было показано, бытие "в себе" является бытием во всех частях, также было показано и то, что бытие в себе не означает бытия в частях, что целостность частей пребывает в себе, целостность же того, что предшествует — в другом. То, что превыше частей, предшествует каждому и предшествует всему, и если именно в этом оно предшествует, как говорит Прокл <...>[398] но если же оно находится в том, что ниже с точки зрения превосходства, то тогда оно создает промысел о другом, неограниченный, и неделимый, и запредельный[399], — так, насколько я понял, утверждает Ямвлих, — пребывая в себе, поскольку все части вернулись к целому и стали целым, когда же оно в низшем, постольку целое не находится в частях, оно является всего лишь самим разделением. Ибо разделение ниже возвращения, или, скорее, все эти разделения, которые включают возвращения к себе, не могут рассматриваться ни как происходящие "в части", ни как присутствующие "в частях". Ибо здесь сопряжены как части, так и все.

Таким образом подобный ум имеет указанные выше свойства, будучи или "в другом", или нигде. Однако не приличествует говорить, что он — нигде, ибо ведь существует многое, что выше его, и многое, что ниже. Таким образом, он пребывает "в другом", будучи либо выше, либо ниже оного, или, точнее (я едва не забыл сказать это), "в себе", как первый чин гебдомады, которая выше семи космических

---

[397] Это — первое решение указанной проблемы: каждый член суммы и вся сумма описываются одним и тем же числом. В общем это верно именно по поводу сущностных чисел, где каждая единица, составляющая число, несет на себе сущностное своеобразие целого (как в случае двенадцатерицы богов).

[398] Лакуна в тексте.

[399] Подобная «логическая» трактовка промысла (к слову, выглядящая достаточно убедительно), является, судя по всему, открытием самого Ямвлиха.

сфер, и “в другом”, как устрояющий гебдомаду, присущую последним, причем каждую из семи сфер — таким же образом. Таким образом превышающее все становится первыми двумя сущностями сразу»[400].

Фрагмент 9
Дамаский. «О первых началах...» 278 (II. 149. 25)

На 145е: «Но, обладая такими свойствами, не должно ли оно двигаться и покоиться?»

«Второй вопрос состоит в том, помещены ли роды сущего в демиурга, каково было воззрение великого Ямвлиха, а еще более — его последователя Сириана, как сам он [Прокл] говорил нам, следуя своему вождю; хотя очень во многих случаях он помещал их в том, что превыше демиурга»[401].

Фрагмент 11
Дамаский. «О первых началах...» 281 (II. 152. 7)

На то же место.

{«Третья апория состоит в следующем: как могло такое случиться, что движение и покой появляются после “в себе” и “в другом”?[402]}

Скажем же по поводу третьего[403], что, во-первых, “в себе” и “в другом” являются некими частями места, в чем и

[400] Второе решение: демиургический ум пребывает «в другом», будучи отделен от своих частей, то есть сущностей, которые участвуют в нем. Как это возможно? Только через понятие промысла, пребывающем уже не в себе (демиургическом уме), а «в других».

[401] Мы уже в нескольких фрагментах видели, что Ямвлих помещал в демиурга роды сущего (например, см. его комментарии на «Тимей» — фрагменты 29 и 34). Вообще эта фраза свидетельствует, что в Афинской школе единомыслие по этому поводу сложилось не сразу.

[402] Напомним, что движение и покой являются родами сущего.

[403] По мнению Дамаския и Прокла, мы анализируем середину умного чина, который характеризуется тем, что единое пребывает здесь как в движении, так и в покое. Дамаский приписывает Ямвлиху первое из

состояла точка зрения Ямвлиха; то, что движется или пребывает в покое, движимо и покоится в каком-либо месте. Таким образом, существование места должно предшествовать тому, что движется и находится в покое в некоем месте».

Фрагмент 12

Дамаский. «О первых началах...» 298 (II. 166. 20)

На 146а: «Всегда находясь в себе самом и в ином, единое должно постоянно двигаться и покоиться».

«В-четвертых, почему он добавляет "постоянно" к положениям, высказанным выше без всякого доказательства, и делает из этого вывод, что движение и покой собраны вместе? И что это за движение и покой?..

По поводу четвертого вопроса мы говорим, что слово "постоянно" обозначает "совместный строй". Именно в смысле "совместного строя" то, что покоится, имеет смысл предела движения, то же, что движется — покоя. Таким образом, необходимо, чтобы слово "постоянно" объединило бы то, что покоится и движется. И, далее, если одно пребывает в движении и покое в согласии с одной и той же идеей и природой (ибо мы должны следовать обыкновению Ямвлиха соединять в одном эйдосе и в одном умозрении противоположности), покой всегда должен быть соприсущ движению, а движение — покою; ведь их сочлененение создает нечто одно[404]. Таким образом, движение вечно [в том, что находится в движении], как и покой не прекращается в том, что находится в покое, подобно тому как движение не позволяет покою, так сказать, погрузиться в сон, тогда как

семи рассуждений, выдвинутых по этому поводу. Ямвлих же стремится продемонстрировать безупречность порядка аргументации Платона.

[404] Движение и покой выступают границами, пределами друг друга. Но это только одна сторона их «взаимного строя». Пребывание в постоянном движении — это покой в движении. В то же время покой в движении является условием предохранения последнего от саморазрушения.

покой не разрешает движению выйти из себя. Итак, понятие “постоянно” рождается вместе с движением и покоем».

Фрагмент 13
Дамаский. «О первых началах...» 313
(II. 178. 9; 181.13)

На 146b: «Все, думаю я, относится ко всему следующим образом: оно или тождественно другому, или же иное. Если же ни то ни другое, тогда его отношение к другому будет либо отношением части к целому, либо целого к части».

«Нам нужно рассмотреть, во-первых, критерий, который он предпосылает доказательству: “Все, думаю я, относится ко всему следующим образом: оно или тождественно другому, или же иное. Если же ни то ни другое, тогда его отношение к другому будет либо отношением части к целому, либо целого к части”[405]...

Далее, не следует полагать, что тождественное и иное единовидны[406], но все относится ко всему либо как тождественное, либо как иное. Именно по этой причине великий Ямвлих утверждает, что это разделение (относится ли все ко всему как тождественное или как иное) пригодно для всех [чинов]; однако, говорит он, отношения целого к части, как и части к целому, были добавлены к этой гипотезе [ради ее полноты]. Если кто-либо утверждает, что нечто является тождественным или иным, тогда он говорит об отношении целого к части или части к целому, и это вновь является тем

---

[405] Дамаский утверждает, что эту тему разбирали уже «древние» (180. 3). Кого он имеет в виду? Думаем, и толкователей Платона, и еще более «древних» авторов — софистов, мегарскую школу и элидо-эретрейских «диалектиков», которые часто использовали апории, связанные с отношениями части и целого.

[406] Дело в том, что чуть выше Платон говорит о том, что единое должно быть одновременно и тождественным само с собой, и отличным от себя самого, равно как и тождественным другому и отличным от него. Отсюда может возникнуть представление о единовидности этих родов сущего.

же самым, что и отношения тождества и инаковости. Ибо отношения части и целого в некотором роде — то же самое, что отношения тождественного и иного. Так что определение, которое здесь делает Парменид, состоит в том, что все относится ко всему в отношении либо тождества, либо же инаковости»[407].

Фрагмент 14
Дамаский. «О первых началах...» 307
(II. 169. 17; 173. 20)

На 146d: «Следовательно, единое должно быть иным по отношению к другому».

«В-шестых, как получается, что инаковость от других оказывается выше связанной с ней тождественности, особенно памятуя о том, что тождественность всегда превышает инаковость?..[408]

Быть может, здесь так же лучшим [выходом] будет привлечение рассуждения Ямвлиха: ибо, подобно тому как первый ум пребывает в другом как целый, в себе же как части, точно так же и третий ум много ниже, чем демиург из-за своей собственной инаковости, и, в результате, иной, чем другие. В то же время благодаря своей переполняющейся тождественности он простирает себя к объединению с другими и становится таким же, как они. Таким образом, его тождество с другими является потомком его тождества с собой и его инаковость с ними — потомок его инаковости с собой, даже если мы можем вывести и обратное заключение. Ибо насколько он превыше материи, настолько беспрепятственно и свободно он удаляется от нее, и чем далее проис-

[407] Дамаский не согласен с Ямвлихом. Он утверждает, что «лучше считать целое и часть не тождественными и не иными, но являющимися некоей особенной природой соотносящихся между собой вещей, выступающей как целое и часть, подобно тому как другая природа оказывается иным и тождественным» (см. 181. 19 — перев. Л. Ю. Лукомского).

[408] Платон говорит о тождестве с иным несколько ниже — см. 147b.

ходит деление на части, тем более требуется эта инаковость, которая разделила бы их и возвысила»[409].

Фрагмент 15
Дамаский. «О первых началах...» 320 (II. 186. 22)

На 146b-c: «ПАРМЕНИД: Итак, является ли единое частью самого себя?

АРИСТОТЕЛЬ: Никоим образом.

ПАРМЕНИД: Значит, если бы единое относилось к самому себе как к части, оно не было бы также целым по отношению к себе, будучи частью.

АРИСТОТЕЛЬ: Да, это невозможно.

ПАРМЕНИД: А не иное ли единое по отношению к единому?

АРИСТОТЕЛЬ: Конечно, нет.

ПАРМЕНИД: Следовательно, оно не может быть отлично от самого себя.

АРИСТОТЕЛЬ: Разумеется, нет.

ПАРМЕНИД: Итак, если единое по отношению к себе самому не есть ни иное, ни целое, ни часть, то не должно ли оно быть тождественно с самим собой?»[410]

«Как, далее, получилось так, что целое и части находятся не среди них (единых)? Как говорит Ямвлих, те вещи, которые были показаны ранее, пребывают в едином, однако сейчас целое и часть изъяты оттуда. Но что же это за целое

---

[409] Ум, о котором идет речь, — демиургический, но в самом низшем своем аспекте: в своем отождествлении с вещами. Важно уяснить соотношение демиургического ума как такового с тем, что создается им.
Любой ум возвышает инаковость — по той причине, что она удаляет его от всего сотворенного (и от всего мыслимого многообразия становления). Тождество же указывает на низшее в демиургическом уме, так как в данном случае объектом отождествления являются «другие», то есть отчужденные (сотворенные, более низкие, чем ум) сущности.

[410] Мы приводим первый из т. н. «четырех силлогизмов», которые неоплатоники обнаруживали у Платона в 146b — 147b. Дамаский (под подзаголовком «Объяснение четырех силлогизмов») приводит мнение Ямвлиха по поводу первого из силлогизмов.

и часть? Там целое отличается от своих частей, как удаленное от них, здесь же оно смешано со своими частями и в них имеет свое бытие, и кажется, что целое является [своими] частями. Поэтому он [Платон] отрицает их наличие в едином, поскольку им более естественно быть в других и в воспринимаемом»[411].

Фрагмент 16
Дамаский. «О первых началах...» 365 (II. 219. 23)

На 148е: «Если единое должно коснуться самого себя, то ему нужно лежать рядом с собой, занимая место, смежное с тем, на котором возлежит».

«Однако, как кажется, местоположение имеет отношение к рассматриваемым богам[412] благодаря тому, что они пребывают в самих себе и в другом: место и является тем, что пребывает [одновременно] в самом себе и в другом. Ямвлих говорит в данном смысле об умопостигаемом месте; и вообще он воспринимал эти имена скорее как относящиеся к местам [чем к чему-либо другому]; на [правильность этого понимания] указывает и вывод Парменида о движущемся и покоящемся, делающийся именно в связи с таковым местом»[413].

Фрагмент 17
Дамаский. «О первых началах...» 398 (II. 247. 15)

На 155е: «Поведем же речь о третьем...»

«Остается та точка зрения, что данная гипотеза описывает существа, которые постоянно следуют за богами, и эта точка зрения принадлежит Ямвлиху. Ибо это является наи-

---

[411] «Там» — это в умопостигаемом, «здесь» же — в телесной реальности. В данном тексте речь идет о частях в сотворенном, а не в умопостигаемом — поэтому они и имеют иные формы отношения с целым (где их существование — «ничто целого»).

[412] Имеются в виду т. н. «свободные боги».

[413] Ср. фр. 11 на «Парменид».

более правдоподобным из древних толкований, и в нем заключено немалое для [выбора] надежной отправной точки при рассмотрении демонических умозаключений в "Пире"»[414].

Фрагмент 18
Дамаский. «О первых началах...» 400 (II. 256. 22)

На 155е: «ПАРМЕНИД: Но может ли оно, когда причастно бытию, не быть ему причастным, когда же не причастно, — наоборот, быть?

АРИСТОТЕЛЬ: Не может.

ПАРМЕНИД: Следовательно, оно причастно и непричастно в разное время: только так и можно быть и не быть причастным одному и тому же.

АРИСТОТЕЛЬ: Правильно».

«Единое в нас в этом смысле схоже с лежащей в основе друговостью, но даже если существует несколько видов восхождения и нисхождения, претерпеваемых высшими родами[415] (ведь именно нечто подобное этому видел в данной

---

[414] Видимо, именно в соответствующем месте своего комментария Ямвлих и совершал ссылку на «Пир». Очевидно, имелось в виду рассуждение о центральной роли демонов, точнее, демона Эрота (292е): «По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет, то умирает...» (и так далее).

Поздние неоплатоники уже не принимали эту позицию, так как согласно сформировавшейся еще у Сириана догме третья гипотеза должна описывать душу, а не «средние рода».

[415] Под восхождениями и нисхождениями высших родов Ямвлих и Дамаский, видимо, понимали деятельность тех подлунных богов и демонов, которые несли ответственность за порождение. См. о них: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 111. 194.

Интересно продолжает фразу Дамаский, не принявший концепции Ямвлиха: «И даже если некоторые неразумные животные совершают нисхождение и восхождение, то другим оно, разумеется, тем более свойственно. Следовательно, данная гипотеза соответствует частным душам» (там же).

гипотезе божественный Ямвлих), данное претерпевание в большей степени видно на примере нашей души»[416].

Фрагмент 19
Дамаский. «О первых началах...» 430 (II. 286. 15)

На 160b: «Если есть единое, то оно есть все и [одновременно] его не существует — ни по отношению к самому себе, ни таким же образом по отношению к другим».

«(В-шестых, почему он не добавляет, в случае других, подобные катафатические и апофатические умозаключения касающиеся "самого себя" и "единого"?..[417]

Но что же сказать о шестой апории, вопрошающей, почему он не добавил выводы как по поводу других, так и в отношении к единому — в чем они согласуются и в то же время не согласуются? Не потому ли это произошло, что данные выводы могли бы быть сделаны в случае составной сущности, являющейся соединением обоих моментов, и тогда было нужно свести каждый из них к единству; а ведь это действие синтеза являет природу самого синтеза. Именно по этой причине Прокл не совершал синтеза, но, наоборот, говорил: "Составное не является началом, но скорее является диало-

[416] Имеется в виду простейший психологический факт — индивидуальная душа не может сосредоточить свое внимание и деятельность сразу на всем. Она осуществляет выбор только чего-то одного. К тому же с «лежащей в основе друговостью» мы можем связать факт нашей отчужденности — как от подобных себе существ, так и от высших. «Друговость» сравнивается с единым потому, что оба этих начала дают всему существующему возможность быть. Но если единое делает это, не отчуждая одно от другого, то друговость отчуждает.

[417] Этот вопрос не решен еще и до настоящего момента. Его можно переформулировать таким образом: почему Платон, посвятивший пятую гипотезу тому, чтобы показать, что если другие полностью отделены от единого, то им ничего не может быть предицировано, неожиданно завершает свое рассуждение фразой, касающейся лишь единого (приведена как лемма).

гом о началах"[418].) Этой точке зрения мы противопоставим великого Ямвлиха, который хорошо сказал, что составное является-таки началом: например, четыре стихии являются началами живых существ и всего подлунного, и все небесные сферы и само небо являются началами и причинами для порождения»[419].

[418] По Проклу, эта гипотеза посвящена материи (то есть несоставной сущности), а потому составные сущности в ней обсуждаться не должны. По Проклу, они вообще не являются предметом «Парменида».

[419] Дамаский выбирает точку зрения Ямвлиха — следуя своему обычаю показывать всегда и во всем смешанный чин. Он говорит следующее: «С учетом сказанного мы ответим на поставленный выше вопрос так: в случае соответствующего обсуждения прежде всего следовало бы соединить две гипотезы, относящиеся к другому (то есть четвертую и пятую), с тем, чтобы в дополнение к этому на самом деле изучить природу составного. Однако подобное никогда не должно иметь места, и причиной является скорее всего то, что <Парменид> откладывает обсуждение составного до следующих гипотез. По крайней мере, как мы покажем, шестая гипотеза посвящена составному как несуществующему единому» (перев. Л. Ю. Лукомского).



ПИСЬМА



ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЭПИСТОЛОГРАФИИ

К переводу фрагментов *Писем* Ямвлиха

Комментированный перевод фрагментарно сохранившихся *Писем* Ямвлиха показывает всем, интересующимся историей античной философской и политической мысли, еще одну грань творчества сирийского философа (ок. 242 — ок. 325 гг. н. э.)[1]. За исключением двух свидетельств в

---

[1] Комментированное издание и перевод этих фрагментов впервые были представлены Джоном Диллоном на афинском коллоквиуме «Ямвлих: его источники и влияние» (8–10 марта 2009 г.), организованном Центром изучения древней философии и классической традиции (Новосибирский государственный университет) и Ирландским институтом классических исследований в Афинах (nsu.ru/classics/reset/Jamblichus-Athens-2009.pdf), и в том же году опубликованы (Dillon–Polleichtner 2009). Я благодарен Джону Диллону (в то время — директору института) за всемерное содействие в организации коллоквиума и помощь в подготовке этой публикации. Разумеется, все погрешности перевода и комментария лежат исключительно на моей совести. Подробный очерк жизни и учения Ямвлиха: Dillon 1987. Перевод части фрагментов на французский: O'Meara–Schamp 2006, 11–43. Комментированное итальянское

произведениях неоплатоников V века, все дословные цитаты из *Писем* основателя школы неоплатонизма в Апамее сохранились в составе *Антологии* Иоанна Стобея (вероятно, конец V – начало VI в.). И хотя у нас нет никаких оснований сомневаться в аутентичности этих выдержек, независимые свидетельства, безусловно, важны[2]. Кроме того, они показывают, что в письмах Ямвлих, должно быть, затрагивал более широкий круг вопросов, выходящих за пределы тех этических и политических сюжетов, которые в первую очередь интересовали составителя *Антологии*.

Философская эпистолография в позднеантичный период прочно утвердилась в качестве особого литературного жанра, хотя, насколько нам известно, ни один из неоплатоников, кроме Ямвлиха, не проявил к ней интереса[3]. Мы не знаем, с какой целью были написаны эти письма и кто их

издание: Taormina–Piccione 2010. Первая публикация данной работы: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 166–193 (nsu.ru/classics/schole/4/4-1-iamb.pdf).

[2] Письма Ямвлиха упоминает Олимпиодор (*Комментарий к «Горгию» Платона* 46.9.22, p. 241, 25–242, 9 Westerink), в контексте обсуждения νεκυία, некромантии, и Дамаский (*Комментарий к «Федону» Платона*, p. 203, 26 Westerink) в связи с учением Ямвлиха о душе. Подробнее см. неоплатонические *Свидетельства* 1 и 2 о *Письмах* Ямвлиха, ниже. Любопытно, что другой трактат Ямвлиха, который особенно интересовал Стобея, был посвящен именно учению о душе. Издание: Finamore–Dillon 2002 (текст, перевод и комментарий), перевод фрагментов трактата *О душе* на русский язык см. ниже в данном томе.

[3] Действительно, в обширном корпусе сочинений Плутарха не содержится ни одного письма. Философские письма не значатся и в наследии ближайших предшественников Ямвлиха, таких как Никомах, Нумений или Плотин. С другой стороны, собрание философских писем приписывается легендарному пифагорейцу Аполлонию Тианскому. Учитывая пифагорейские симпатии Ямвлиха, можно предположить, что подложные письма философского содержания (вроде того *Письма Лисия Гиппарху*, которое он сам цитирует: *О пифагорейском образе жизни* 75), приписываемые различным древним пифагорейцам и получившие широкое распространение с I в. до н. э., могли, наряду с корпусом писем, приписываемых Платону, задать образец для сочинения подобного рода. См. собрание пифагорейских писем: Thesleff 1951; Städele 1980; основополагающие исследования: Thesleff 1961 и 1971. В целом см. Fritz

собрал в единый корпус, однако предположение о том, что сам Ямвлих мог рассматривать их в качестве общедоступного и удобного введения в философию, ориентированного на широкую аудиторию, выглядит естественным.

Серия писем о провидении и судьбе (Письма 8, 11 и 12) в определенном смысле задает тон всему собранию. Усматривая проявления божественного провидения во всех действиях судьбы от слепого рока до персонифицированного случая (Тихи), Ямвлих стремится убедить читателя в том, что все причинно-следственные связи в мире восходят к одному источнику — своего рода «центру управления причинами», ответственному за универсальный космический порядок.

Именно к знанию высшей причины (αἰτία) должен в конечном итоге привести, по мнению Ямвлиха, процесс воспитания (Письмо 14). Пройдя начальные стадии образования, ученик от неосознанного повторения переходит к разумному освоению всего того, что ему преподносилось в качестве истин на начальных этапах воспитания, тем самым самостоятельно развивая те добрые задатки, которые были заложены в него посредством различных поощрений и запретов, а также, прежде всего, личным примером наставника.

Основной способ передачи знания о первой причине — это, разумеется, диалектика, рассматриваемая в двух письмах, адресованных ученикам Ямвлиха, Дексиппу (Письмо 5) и Сопатру (Письмо 13), которые, как и их учитель, были профессиональными философами. Единственный сохранившийся фрагмент Письма 5 представляет собой доксографический образец, видимо, призванный проиллюстрировать божественную природу диалектики, в то время как в первом фрагменте Письма 13, после традиционного определения диалектики как «дара богов» (τὸ τῶν

1971 и новый сборник работ по античной эпистолографии: Morello–Morrison 2007.

θεῶν δῶρον), наверняка навеянного *Филебом* 16с (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις), рассматриваются четыре уровня диалектической аргументации: (1) обычная беседа, основанная на здравом смысле (κοιναὶ ἔννοίαι) и позволяющая сформулировать простые мнения (δόξαι); (2) научное исследование, призванное обнаружить исходные начала различных наук и искусств (τέχνη); (3) практический расчет (λογιζόμενον), позволяющий просчитать последствия своих действий; и (4) предварительные занятия (προγυμνασία), ведущие к философскому рассуждению. При этом оказывается, что так понятая диалектика является необходимым инструментом любого познания: открыв какую-либо теорию, мы затем обосновываем ее рациональными средствами и, даже отвергая диалектику, пользуемся диалектическими методами. Однако самым главным результатом диалектического рассуждения является начинающийся от нее путь к самопознанию, проходящий (во втором фрагменте письма) через этапы «анамнесиса» (*Менон* 82b сл.) и «маевтики» (*Теэтет* 150d; 210с) и ведущий к постижению природы добродетели – главной цели и смыслу философского размышления.

О природе добродетели в целом Ямвлих говорит в Письме 16 (Сопатру), серию других писем посвящая отдельным добродетелям, таким как благоразумие (Письмо 3), рассудительность (Письмо 4), согласие (Письмо 9), мужественность (Письмо 10), достоинство (Письмо 17) и, напротив, неблагодарность (Письмо 15). Мы узнаем, что добродетель открывается лишь уму, очищенному от всего материального, причем о ней говорится как об умопостигаемой форме (νοητὸν εἶδος) и в терминах, адекватных лишь для описания истинного бытия платоновского *Филеба* (фр. 2–3)[4]. И хотя в тексте писем Ямвлих ни словом не обмолвился о сложной неоплатонической иерархии добродетелей, ясно, что так понятая добродетель находится скорее на уровне «очисти-

[4] Или того определения истины, которое находим в Письме 18.

тельном» или даже «парадигматическом», нежели на уровне обычных гражданских добродетелей[5]. Не удивительно поэтому, что она достигается лишь через посильное уподобление божеству и совершенствование человеческой природы (фр. 4). Кроме того, «к предельному основанию всех добродетелей и соединению всех их», как сказано в Письме 2 (фр. 1), «подойдет ведóмый правосудием», в то время как такая «многовидная» добродетель, как благоразумие (Письмо 3), реализуется в правильном распределении уделов между правителями и подданными. Ну а рассудительность (Письмо 4) «уподобляет божеству того, кто ею обладает», и возводит «города, дома и жизнь отдельного человека к божественному образцу», тем самым оказываясь «направляющим началом, правящим всей структурой их взаимоотношений» (вспомним, что в таких же терминах Ямвлих описывает действие промысла). С таким теоретическим багажом мы подходим к науке управления обществом, которой посвящена значительная часть собрания.

Возможность установления хорошего правления обусловлена сочетанием ряда внешних и внутренних условий, таких как благоприятные природные факторы (φύσει) и хорошие социальные установления (νόμῳ), с одной стороны, а также удачливость («Тиха») правителя и его внутренние качества, с другой. В Письме 9, адресованном Македонию, который, предположительно, был высокопоставленным имперским должностным лицом в Сирии, Ямвлих утверждает, что необходимым условием любого успешного правления является согласие, или «единомыслие» (ὁμόνοια). Терминология, разумеется, восходит к консервативной

[5] Разделение, сформулированное Плотином в *Эннеадах* 1.2, где «гражданские» добродетели *Государства* противопоставляются «очистительным» добродетелям *Филеба*. Порфирий (в *Сентенции* 32) и Ямвлих (в утраченном трактате, специально посвященном этому предмету) далее развили эту теорию, выделив соответственно четыре и семь уровней добродетелей. Подробнее см. примечания к отдельным письмам.

политической философии, что для подвластной Риму Сирии выглядит вполне уместным[6], однако Ямвлиха волнует совсем другое: хорошему правителю (и вообще человеку) важно достичь согласия с самим собой (приобрести, как он выразился, ὁμογνωμοσύνη): «Управляемый единым умом и единой волей (γνώμη) человек находится в согласии с самим собой, с двоящейся же волей (διχογνωμονῶν) и неуверенный в расчете человек раздираем конфликтами».

Подданные, как мы узнаем из Письма 1 (Агриппе), больше всего любят, когда «порядочность и человеколюбие» сочетаются в правлении «с величавостью и властной суровостью». И напротив, избыток власти и ее несоразмерность им ненавистны. Оставаясь авторитарной, власть должна учитывать общие интересы — эту мысль Ямвлих иллюстрирует на примере отношений в семье, подчеркивая, что отношениям между мужем и женой следует отличаться от рабского типа властных отношений, сохраняя при этом свой потестарный характер (Письмо 19, возможно также Сопатру).

«Цель хорошего правителя, — читаем мы в Письме 6, — состоит в том, чтобы осчастливить подданных». Для этого вновь требуется общественное согласие, когда общественная польза гармонирует с личной выгодой, но кроме того — активные позитивные действия со стороны правителя. Причем «венцом всякого управления» (фр. 2) являются благодеяния (εὐεργεσία) правителя, предлагаемые добровольно и щедро, а не в обмен лишь на оказанные ему услуги,

[6] Разумеется, к «единомыслию», политическому, религиозному, культурному, обычно призывают консервативные круги. См., например, фрагмент речи софиста V в. Фрасимаха (Дионисий Галикарнасский, *Демосфен* 3.1–55; 85 В 1 Diels-Kranz; Pradeau 2009, II, 23–31), который ратует за согласие в обществе (особенно в сложные времена) и призывает «слушать слова наших предшественников» и принимать то, относительно чего они достигли согласия, замечая перед этим, что раздоров и хаоса вместо согласия афиняне достигли потому, что в лучшие времена вели себя умеренно, в худшие же, которые обычно учат людей умеренности, впали в безумие.

очевидно, такие как поддержка крупных градостроительных проектов и т. д. Другой стороной такого социального контракта оказывается, разумеется, благодарность подданных, поэтому в специальном письме на эту тему Ямвлих осуждает неблагодарность (ἀχαριστία) как величайшее из социальных зол (Письмо 15)[7]. Неоднократно подчеркивая важность социального контракта, Ямвлих утверждает, что, в обмен на поддержку со стороны граждан, хорошее государство должно, как минимум, обеспечивать развитие экономики, безопасность перед лицом внешних и внутренних угроз и способствовать развитию культуры:

> Наиболее успешно... правит тот, кто предоставляет множество благ и обильные средства (χορηγίαν) для существования, а также обеспечивает наибольшую безопасность (σωτηρίαν) и спокойствие (ῥᾳστώνην) в [общественной] жизни (Письмо 6, фр. 1).

Довольно адекватное описание функций государства, верное во все времена! Природное и социальное сливаются в понятии закона (включающего в себя как божественный промысел, так и позитивное право). В качестве «царя всему» закон полагает пределы роста для всякой власти, мешает ей стать абсолютной и обеспечивает ту «слаженность», о которой говорится в Письме 1 и которая в немалой степени обеспечивается личными качествами правителя:

> Правитель, ответственный за соблюдение законности, должен обладать совершенно ясным видением абсолютной правильности законов, не оступаться по незнанию, из-за уловки или обмана, не поддаваться насилию и не обманывать себя неправедными оправданиями. Ведь

[7] См. также фр. 6 Письма 8, где, в контексте обсуждения роли провидения в человеческой жизни, затрагивается вопрос о справедливом и несправедливом распределении наказаний и наград.

спаситель и защитник закона должен быть непорочным (ἀδιάφθορον) настолько, насколько это в человеческих силах (Письмо 1, фр. 2).

В фрагменте письма неизвестному получателю (Письмо 20, которое может быть продолжением того же Письма 1) вновь подчеркивается моральная ответственность монарха и необходимость для него стать примером для всех остальных. Только так, с согласия и при благоволении подданных, сочетая все эти внешние и внутренние факторы, правитель исполнит свое предназначение.

Е. В. Афонасин

Источники и библиография

Нижеследующий перевод фрагментов *Писем* Ямвлиха подготовлен по изданию Dillon–Polleichtner 2009[8]. Издания основных источников и библиографические ссылки на использованную литературу указаны ниже, дополнительные источники даются по электронной базе античных текстов TLG (Thesaurus Linguae Graecae: http://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php). Переводы мои, за исключением специально оговоренных случаев.

Афонасин Е. В. «Ямвлих в Афинах», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. Серия: Философия, 4.1 (2009), сс. 26–35.

Афонасин Е. В., Афонасина Е. В., Щетников А. И. *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург, 2014.

Месяц С., пер. «Порфирий, *Подступы к умопостигаемому*», ΣΧΟΛΗ 2 (2008), сс. 227–308.

Afonasin E.V., Dillon J., Finamore J. *Iamblichus and the Foundation of Late Platonism*. Leiden, 2012.

[8] С учетом критического издания Wachsmuth–Hense 1884–1912 и французского перевода части писем O'Meara–Schamp 2006. Я благодарен проф. Доминику О'Маре за эту книгу и ряд консультаций.

Brisson L., ed. *Porphyre, Sentences.* Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon, vols. 1–2. Paris, 2005.

Cameron A. "Iamblichus at Athens", *Athenaeum*, n. s. 45 (1967), pp. 143–153.

Dillon J. M. "Iamblichus of Chalcis (ca. AD 240-325)", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2. Berlin / New York, 1987, pp. 862–909.

Dillon J., ed. and trans. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta.* Leiden, 1973 (второе издание: 2010).

Dillon J., Hershbell J., eds. *Iamblichus, On the Pythagorean Way of Life.* Atlanta, 1991.

Dillon J., Polleichtner W., eds. *Iamblichus of Chalcis, The Letters.* Atlanta, 2009.

Finamore J., Dillon J., eds. *Iamblichus, De anima.* Leiden, 2002.

Finamore J. "Iamblichus on the Grades of Virtue", in Afonasin–Dillon–Finamore 2012, pp. 113–132.

Fritz K. von., ed. *Pseudepigrapha I: Pseudopythagorica — Lettres de Platon — Litteraturepseudepigraphique juive*, Entretiens Hardt 18. Vandoevres / Geneve, 1971.

Morello R., Morrison A. D. *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography.* Oxford, 2007.

O'Meara D., Schamp J., eds. *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle.* Fribourg / Paris, 2006.

Pradeau J.-F., ed. *Les Sophistes*, vols. 1–2. Paris, 2009.

Saffrey H.D., Segonds, A.-P., eds., transl. *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna (Collection des universités de France). Paris, 2002.

Shelton K. J."Imperial Tyches", *Gesta* 18 (1979), pp. 27–44.

Städele A. *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer.* Meisenheim a.Glan, 1980.

Steel C. *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, Priscianus.* Brussel, 1978.

Steel C., trans. *Proclus, On Providence.* London, 2007.

Taormina D., Piccione R. M. *Giamblico. I frammenti dalle epistole.* Napoli, 2010.

Taormina D. "Iamblichus: The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency", in Afonasin–Dillon–Finamore 2012, pp. 63–74.

Thesleff H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period.* Åbo, 1961.

Thesleff H. “On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica”, in Fritz 1971, pp. 57–102.

Thesleff H., ed. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period.* Åbo, 1951.

Wachsmuth C., Hense O., eds. *Stobaeus, Anthologium.* Berlin, 1884–1912.

Westerink L. G. The Greek Commentaries on Plato’s *Phaedo.* Vols. 1–2. Amsterdam, 1976–1977.

ФРАГМЕНТЫ ПИСЕМ ЯМВЛИХА ХАЛКИДСКОГО В СОСТАВЕ АНТОЛОГИИ ИОАННА СТОБЕЯ

Письмо 1: Агриппе, О власти[9]

Фр. 1. Stobaeus, Anth. IV v. 76, IV 223, 7–12 Hense

Избыток власти (ἀρχῆς) кажется оскорбительным большинству, и несоразмерность ее им ненавистна; но когда порядочность и человеколюбие сочетаются в ней с величавостью и властной суровостью, то власть становится слаженной (ἐμμελὲς) и сдержанной, приятной и легко доступной. Именно такой вид правления больше всего любят подданные.

Фр. 2. Ibid. v. 77, IV 223, 14–224, 7 H.

Говорят, что «царь всему»[10] — закон. Ведь именно он, как считается, предписывает доброе и запрещает ему про-

[9] Человек с таким именем не значится среди учеников Ямвлиха. По замечанию Диллона и Поллейхтнера (здесь и далее: comm. ad. loc.) он мог быть официальным лицом, в Сирии или за ее пределами, как и Дисколий, адресат Письма 6. См. также Письмо 20 (ниже), которое может быть еще одним фрагментом этого.

[10] Пиндар, фр. 169а; изречение цитируют Геродот (3.38.4), Платон (*Горгий* 484b, *Пир* 196c, *Протагор* 337d, *Письмо* VII 354b–c), Аристид (2.68)

тивоположное[11]. Насколько же соотнесенная с ним законность (εὐνομίαν) прекраснее других вещей и до какой степени[12] превосходит их все? Ведь в зависимости от того, сколько у нас имеется добродетелей и каких они родов и видов, столько же разнообразных благ установлено правовыми предписаниями, и польза от них всецело распространяется как на городское управление, так и на образ жизни частных лиц. Так что закон есть всеобщее благо (κοινὸν ἀγαθὸν ὁ νόμος)[13], и без него ни одно благо не может возникнуть. Поэтому правитель, ответственный за соблюдение законности, должен обладать совершенно ясным видением абсолютной правильности законов, не оступаться по незнанию, из-за уловки или обмана, не поддаваться насилию и не обманывать себя неправедными оправданиями. Ведь спаситель и защитник закона должен быть непорочным (ἀδιάφθορον) настолько, насколько это в человеческих силах[14].

Письмо 2: Анатолию[15], О правосудии

Фр. 1. Stob. Anth. III ix 35, III 358, 5–8 H.

К предельной цели (τέλος) всех добродетелей и собранию (συναγωγή) всех их, — к тому, в чем все они, как говорят

и «Аноним Ямвлиха» (Anonymus Iamblichi VS 89.6.1, см. новый комментированный перевод Люка Бриссона: Pradeau 2009, vol. 1, 375 sq.). В *Пире* (196с) Платон приписывает это изречение софисту Алкидаму, равно как и Аристотель в *Риторике* (1406a18).

[11] Это же определение закона Ямвлих повторяет в трактате *О пифагорейском образе жизни* (172), описывая далее законодательную деятельность Пифагора и его учеников.

[12] Исключаем δικαιοσύνη, следуя чтению Диллона.

[13] Ср. Платон, *Законы* 644d.

[14] Ср. Платон, *Законы* 768b.

[15] Так звали учителя Ямвлиха до Порфирия (Евнапий, *Жизнь софистов* 457–8).

древние[16], слиты воедино, подойдет ведомый правосудием (δικαιοσύνη).

Фр. 2. Ibid. 36, III 358, 10–17 H.

В жизни человека разделение обязательных действий, почестей и всего того, что возлагается на каждого в отдельности, создает присущую человеческой жизни форму справедливости. Дела и обычаи, присущие справедливости, тогда будут направлены на развитие чувства коллективизма (κοινωνικά) и навыков социализации (ἥμερα), соблюдение договоров и соглашений (εὐσύμβολα καὶ εὐσυνάλλακτα) и достижение общественной пользы, что предполагает препятствование вредоносным действиям и создание полностью благоприятных условий для свершения им противоположного.

Письмо 3: Арете[17], О благоразумии

Фр. 1. Stob. Anth. III v. 9, III 257, 13 – 258, 4 H.

То же самое можно сказать и о душевных силах[18], чья упорядоченность (εὐκοσμία) определяется их взаимной соразмерностью (συμμετρία)[19], правильным распределением (εὐταξία) стремления (θυμός), желания (ἐπιθυμία) и расчета (λόγος) в подобающем им порядке[20]. Потому распределение уделов между правителями и подданными и следует на-

---

[16] Фокилид, фр. 17 Bergk (= Феогнид, фр. 147); цитируется Аристотелем в *Никомаховой этике* (1129b29–30): ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς' ἀρετὴ ἔνι.

[17] Возможно, эту же даму упоминает император Юлиан в своем *Письме к Фемистию* (259D). Должно быть, Арете (Ἀρετή, «Добродетель») была образованной представительницей местной аристократии.

[18] Трактат с таким названием был у Порфирия (фр. 251–5 Smith). Рассуждение о «частях» души, восходящее к *Государству* Платона, в неоплатонизме уступило место теории о различных силах единой души.

[19] Ср. Платон, *Софист* 228c.

[20] Ср. Платон, *Софист* 228b, *Определения* 411d.

звать благоразумием (σωφροσύνη), этой многовидной добродетелью[21].

Фр. 2. Ibid. 45, III 270, 12–16 H.

Всякая добродетель сторонится смертной природы и радушно встречает бессмертную; однако благоразумие заботится об этом особенным способом, не почитая те наслаждения, которые «пригвождают» душу к телу (*Федон* 83d), «воздвигнувшись на священном престоле» (*Федр* 254b), как говорит Платон[22].

Фр. 3. Ibid. 46, III 270, 18 – 271, 6 H.

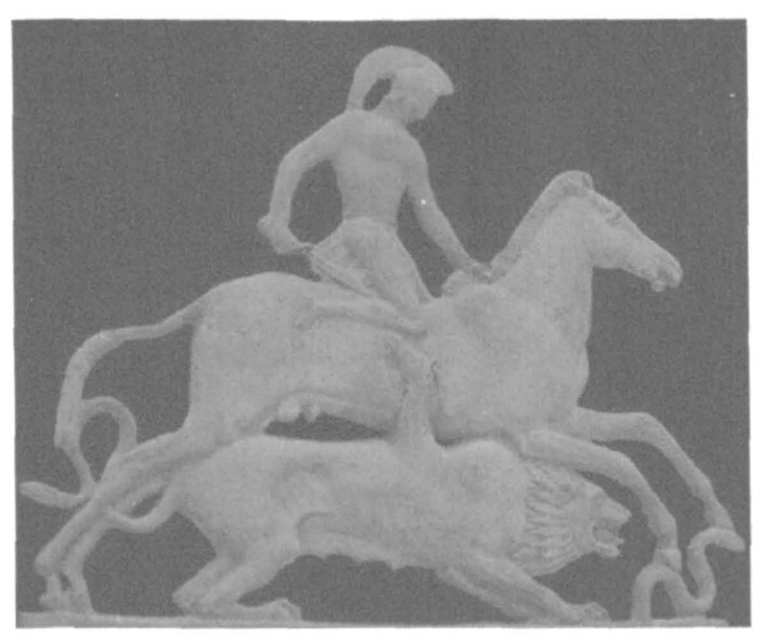
Как же благоразумие не сделает нас совершенными, если оно очищает нас от всего несовершенного и подверженного страстям?[23] Ты поймешь, что это так, если вспомнишь Беллерофонта, который, призвав на помощь упорядоченность, уничтожил Химеру вкупе со всем животным, диким и свирепым войском[24]. Вообще говоря, неумеренная власть страстей не позволяет людям оставаться людьми, перетягивая

[21] По-видимому, потому, что благоразумие правит многообразными страстями. Ср. *Федон* 80b, где божественное называется μονοειδής (одновидной), а человеческое — πολυειδής (многовидной), а также *Государство* IX 590a, где о невоздержанности говорится как о многовидной твари (πολυειδὲς θρέμμα), вроде древних чудовищ, таких как Химера, Скилла или Кербер (588c), о чем см. ниже. Ср. *Горгий* 508a, где «космос» ассоциируется с «геометрическим равенством» в распределении уделов.

[22] Ср. также Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 32 (228).

[23] Ср. Плотин, *Эннеады* 1.2 и Порфирий, *Сентенции* 32. Умеренность (μετριοπάθεια) в качестве основной «гражданской» добродетели уступает место более аскетическому идеалу — бесстрастности (ἀπάθεια). Прилагательные τελείος и ἀτελές могут означать также «взрослый» и «малолетний», что также имеет смысл в данном контексте: «благоразумие делает нас взрослыми и избавляет от инфантильной приверженности страстям». См. пер. *Сентенций* Порфирия: Месяц 2008, 289. Текст и подробный комментарий к сентенции см. Brisson 2005, 628 sq.

[24] См. иллюстрацию на следующей странице. В Химере, по словам Платона (*Государство* 588c), «срослось несколько разных образов» — льва, грифона и змеи. Диллон (comm. ad loc.) отмечает, что благоразумие в качестве «убийцы» страстей у других авторов с Беллерофонтом не сопоставляется.



Беллерофонт, Пегас и Химера. Греческий терракотовый рельеф, Мелос, ок. 450 г. до н. э., Лондон, Британский музей

их на сторону неразумной, животной и неупорядоченной природы.

Фр. 4. Ibid. 47, III 271, 8–15 H.

Добрый порядок, содержащий наслаждения в измеримых границах, «спасает дома и спасает город», согласно изречению Кратета[25]. Кроме того, он некоторым образом приближает нас к божественной форме (εἶδος). Так, Персей, поднявшийся на самую вершину благоразумия, ведомый Афиной, обезглавил Горгону, которую я считаю силой, низвергающей (καθέλκουσαν) людей в материю[26] и превращаю-

[25] Киник Кратет Фиванский (фр. 45 Mullach). Это изречение (возможно, поэтическое) другими авторами не цитируется.

[26] В классический период глагол καθελκύω означал процесс спуска корабля на воду (см. Платон, *Законы* 706d и др.), однако у Плотина (*Эн-*

щей их в камни (ἀπολιθοῦσαν)[27] через безумное потакание страстям.

Фр. 5. Ibid. 48, III 271, 17–21 H.

Добродетель, как имел обыкновение говорить Сократ, зиждется на контроле над сладострастием (γλυκυθυμία)[28], а благоразумие можно считать украшением всяких благ, как считал Платон[29]. По-моему же, добродетель есть оплот (ἀσφάλεια) наилучших способностей (τῶν καλλίστων ἕξεων).

Фр. 6. Ibid. 49, III 271, 23 – 272, 3 H.

Не сомневаясь, подтверждаю то, с чем все согласятся: красота благоразумия пронизывает все добродетели и настраивает (συναρμόζει) все их на один лад (κατὰ μίαν ἁρμονίαν), обеспечивая их соразмерность (συμμετρίαν) и слитность (κρᾶσιν πρὸς ἀλλήλας). Будучи таковой, она оказывается причиной (ἀφορμή) их появления и, когда они возникли, их надежным убежищем (σωτηρία)[30].

Фр. 7. Ibid. 50, III 272, 5–9 H.

Сочетание (σύστασις) времен года и взаимное смешение (σύγκρασις) начал создают прекрасное и благоразумное (σώφρονα) созвучие (συμφωνία). Потому этот мир и называется космосом, благодаря упорядоченности его прекраснейших очертаний (διὰ τὴν κοσμιότητα τῶν καλλίστων μέτρων).

неады 2.9.2.8) так описывается «сталкивание» нижних частей души в материю.

[27] По замечанию Диллона, во всем корпусе сочинений Платона этот глагол встречается лишь в одной рукописи *Тимея* (Codex Vindobonensis 55, suppl. phil. gr. 39 [F] at *Tim.* 60d ἀπολιθουμένῳ), причем издатели предпочитают альтернативное чтение ἀπομονουμένῳ. Первый достоверный случай употребления глагола – *Проблемы* Аристотеля (937a17).

[28] Ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* (1.5.4). Термин γλυκυθυμία встречается в *Законах* Платона (635c), у Ямвлиха (*О мистериях* V.11, для описания «притягательности» материи), но не у Ксенофонта.

[29] По-видимому, в *Государстве* 430e.

[30] Ср. *Государство* 433b.

Письмо 4: Асфалию, О рассудительности[31]

Stob. Anth. III iii 26, III 201, 17 – 202, 17 H.

Именно рассудительность (φρόνησις) господствует над добродетелями и все их использует: умственным взором[32] тщательно упорядочивая их взаимное расположение и относительные размеры по наиболее подходящему канону, рассудок (λόγος) представляет их нашему взгляду в подходящий момент. Значит, рассудительность первоначально возникает в чистом и совершенном уме. Появившись, она созерцает сам ум и совершенствуется благодаря ему, принимая его в качестве прекраснейшей меры и образца для всех внутренних изменений (τῶν ἐν αὐτῇ πασῶν ἐνεργειῶν). И если у нас есть что-либо общее с богами, то проявляется оно лучше всего в этой добродетели, и через нее мы особенно явно уподобляемся им[33]. Именно через нее мы приобретаем способность отличать благое, полезное и красивое от им противоположного, и при ее посредстве принимается решение и осуществляется подходящее действие. Короче говоря, она для людей является направляющим (κυβερνητική) началом, правящим (ἀρχηγός) всей структурой их взаимоотношений; возводя города, дома и жизнь отдельного человека к божественному образцу, она изображает их наподобие самого лучшего, изглаживая здесь, дорисовывая

[31] Адресат неизвестен. Диллон считает, что в действительности здесь речь идет о том, что обычно называется мудростью, причем Ямвлих не проводит традиционного со времен Аристотеля различения между σοφία, или мудростью в собственном смысле слова, и φρόνησις, или более практической формой мудрости.

[32] Ср. τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (Платон, *Государство* VII 533d; ср. *Софист* 254b; Аристотель, *Никомахова этика* VI 2, 1144a30; Цицерон, *Об ораторе* 3.163 и др.). Выражение ὄμμα νοερόν до Ямвлиха не встречается, хотя употребляется Синесием (*Письма* 154, 86), Сирианом (*Комментарий к «Метафизике» Аристотеля* p. 25, 6 Kroll) и Псевдо-Дионисием Ареопагитом (*О небесной иерархии*, p. 50, 13).

[33] *Теэтет* 176b1.

(ἐναπομοργνυμένη)[34] там и в обоих случаях добиваясь соразмерного сходства[35]. Воистину, рассудительность уподобляет божеству того, кто ею обладает.

Письмо 5: Дексиппу[36], О диалектике

Stob. Anth. II ii. 5, II 18, 13 – 19, 11 Wachsmuth

Воистину некий бог открыл диалектику и ниспослал ее людям. Говорят, что Гермес, бог речи (ὁ λόγιος Ἑρμῆς), держит в руках ее знак (σύνθημα) – двух взирающих друг на друга змей[37]. Однако, как утверждают наиболее уважаемые и избранные (δεδοκιμασμένοι καὶ πρόκριτοι)[38] из сведущих в философии, старейшая из муз, Каллиопа, придала слову неуклонную и неопровержимую твердость, украшенную

---

[34] ἐναπομόργνυμι – редкое слово, впервые встречается у Порфирия (*Сентенции* 29).

[35] Ямвлих мог иметь в виду пассаж из *Государства* (VI 501b: τὸ μὲν ἂν οἶμαι ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν)), в то время как διαζωγραφεῖ может в конечном итоге восходить к *Тимею* 55e.

[36] Дексипп был учеником Ямвлиха. Сохранился его *Комментарий к «Категориям» Аристотеля* в форме вопросов и ответов. Диалектике Ямвлих посвящает и Письмо 13 (ниже), адресованное другому его ученику Сопатру.

[37] По замечанию Диллона, до Ямвлиха такой эпитет Гермеса впервые встречается не ранее Лукиана (*Ложный пророк Александр* 24 и *Апология* 2) и Флавия Филострата (*Жизнь Аполлония* 5.15), а несколько позже – у Юлиана (*Гимн Солнцу* 3.11). О змеях, смотрящих друг на друга и обвивающих посох Гермеса, упоминается в схолиях к Фукидиду (Schol. Thuc. 1.53). Учитывая то, что трактат *О мистериях* начинается обращением к Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών, Ἑρμῆς, которого «Абаммон» прославляет как «покровителя всех жрецов», естественно предположить, что в данном случае имеется в виду египетский Гермес-Тот.

[38] Значение слова πρόκριτος становится понятным в контексте Афинской политической терминологии, когда должностные лица избирались ἐκ προκρίτων, «из заранее выбранного списка» (см. Платон, *Государство* 537d и *Законы* 945b). Очевидно, имеются в виду древние пифагорейцы и платоники.

«многосладостной кротостью (αἰδοῖ μειλιχίῃ)»[39]. На деле же, бог в Дельфах, «не говорит, — по словам Гераклита[40], — не скрывает, но знаменует» в своих пророчествах, побуждая слушателей оракулов к диалектическому исследованию, которое, выявляя неоднозначность и омонимию и выискивая всякую двусмысленность, зажигает в них свет знания. Это хорошо понимал Фемистокл, который, подобающим образом разрешив загадку «деревянной стены», стал безусловной причиной спасения всех эллинов[41]. Сродни ей и диалектические труды (διαλεκτικῆς ἔργα) бога Бранхидов, который в следующих словах ясно указывает на индукцию: «Ни быстрая стрела, ни лира, ни корабль, ни что иное не принесет пользы, если не будет использоваться со знанием дела (ἐπιστημονικῆς χρήσιος)»[42].

Письмо 6: Дисколию, О власти (?)[43]

Фр. 1. Stob. Anth. IV v. 74, IV 222, 7–18 H.

Наиболее успешно, как истинный правитель, и даже лучше, правит тот, кто предоставляет множество благ и обиль-

[39] Выражение встречается в *Теогонии* Гесиода (79–93) и в *Одиссее* (8.172). Каллиопа, традиционно ассоциируемая с эпосом, вдохновляет царей на мудрые поступки и наделяет их красноречием, что делает соотнесение этой музы с диалектикой естественным.

[40] Фр. 14 Marcovich (B 93 DK). Также цитируется Плутархом (*Об оракулах Пифии* 404de). Ср. Ямвлих, *О мистериях* 3.15.

[41] Текст оракула и последующую историю приводит Геродот (VII 141–3). Сообщается, что Фемистокл правильно истолковал текст оракула как указание на корабли, которые должны были спасти афинян в морском сражении у острова Саламин.

[42] По-видимому, индукция (ἐπαγωγή) состоит в том, что, начиная с конкретных вещей (стрела, лира, корабль), оракул далее переходит к обобщению (οὔτε ἄλλο οὐδέν). Бранхидами назывался клан жрецов, связанных с оракулом Аполлона в Дидиме близ Милета. О них Ямвлих упоминает также в *О мистериях* 3.11.

[43] Название письма у Стобея не указано и предложено издателем по смыслу. Основное внимание в сохранившихся фрагментах уделяется проблеме благодеяния (εὐεργεσία). Адресатом вполне мог быть правитель Сирии Δυσκόλιος (ок. 323 н. э., *PLRE* I 275).

ные средства (χορηγίαν) для существования, а также обеспечивает наибольшую безопасность (σωτηρίαν) и спокойствие (ῥᾳστώνην) в [общественной] жизни. Ведь в конечном итоге цель хорошего правителя состоит в том, чтобы осчастливить подданных; и именно этим отличается обладающий властью господин от тех, кто ему подчинен, ведь, вверив себя ему, подданные получают возможность вести блаженную жизнь[44]. Однако общественная польза не может быть отделена от личной. Напротив, личная выгода содержится в общей, а частное сохраняется в целом и в живых существах, и в государствах, и в других природных вещах.

Фр. 2. Ibid. 75, IV 222, 20 – 223, 5 H.

Меня восхищают великодушие и щедрость[45] во всех государственных делах, в особенности в том, что касается действий во благо людям, когда правители не мелочатся[46] и не жадничают при раздаче, не обменивают одно на другое, как бы взвешивая на весах[47], но благородно ниспосылают благодеяния, не проливая их лишь из сосуда, как сказал

[44] Ср. первую книгу *Государства*, где эта мысль иллюстрируется Сократом примерами отношения между кормчим и гребцом (342е) и пастухом и стадом (345de), и далее (343а) возражения Фрасимаха, который замечает, что пастух заботится о стаде ради своего же блага и вообще «вследствие исполнительности подвластных он благодетельствует, они же — ни в коей мере».

[45] τὴν μεγαλοφροσύνην καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν. Похожее выражение встречается у Климента Александрийского. Великодушие и щедрость причисляются к основным качествам мужественности (ἀνδρεία) наряду с терпением, возвышенным образом мыслей и благородным образом действий (*Строматы* 8.18.1 Stählin).

[46] ἀκριβολογῶνται. Платон использует этот глагол лишь в позитивном смысле (*Государство* I 340е; *Кратил* 415а), однако Аристотель (*Никомахова этика* IV 1127b8) говорит об ἀκριβολογία как качестве, несовместимом с μεγαλοπρέπεια.

[47] ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ. Это выражение встречается у Платона (*Государство* 550е), где говорится, что олигархи взвешивают добродетель и богатство на чашах весов в ущерб добродетели.

поэт[48], и не заключая их в какое-либо иное вместилище, но предлагая их нагими и неприкрытыми, безо всяких внешних покровов, следующими одно за другим, добросердечно и благосклонно, действительно изящно. Такой порядок благодеяний (τῶν χαρίτων... κόσμον) я бы по праву назвал венцом всякого управления.

Письмо 7: Евстафию, О музыке[49]

Stob. Anth. II xxxi. 117, II 229, 6–8 W.

...осознав это [поймем], что великие натуры порождают великое зло, когда они испорчены, а мощнейшие предприятия (ἐπιτηδεύματα)[50] всего губительнее, когда они обращаются во зло.

Письмо 8: Македонию, О судьбе[51]

Фр. 1. *Stob.* Anth. I v. 17, I 80, 11 – 81, 6 W.

Все сущее существует благодаря единому[52], однако первое сущее от начала происходит от единого, и совершенно

[48] ἐκ πίθου αὐτὰς προχέοντες. Образ используется у Феокрита (*Идиллии* X 13: ἐκ πίθω ἀντλεῖς), причем схолиаст замечает, что это устойчивое сочетание. Однако маловероятно, чтобы Ямвлих заимствовал это выражение отсюда. Ср. также известное место из *Илиады* 24.527.

[49] Ученики Ямвлиха Евстафий и Эдесий способствовали перемещению школы (вскоре после смерти основателя в 320-е гг.) в Пергам, а затем в Каппадокию. Из письма Василия Кесарийского Евстафию, датируемого 357 г., следует, что он все еще жил в Кесарии, время от времени путешествуя. В сохранившемся фрагменте ничего не сказано о музыке. Возможно, в нем развивалась пифагорейская тема о том, что музыка помогает в воспитании характера. О том, что великие натуры способны на большое зло, говорит Платон (*Государство* VI 491a–e).

[50] τὰ κράτιστα ἐπιτηδεύματα, буквально «сильнейшие привычки, обычаи». Диллон замечает, что, возможно, Ямвлих здесь имеет в виду место из *Законов* (VII 793d–e), где Афинский гость говорит о важности сохранения инфраструктуры государства, проявляющейся в законах, этических нормах и обычаях (νόμους ἢ ἔθη... ἢ ἐπιτηδεύματα), потому что в противном случае вся структура рассыплется как ненадежная постройка.

[51] Адресат неизвестен. См. также Письма 11 и 12.

[52] Этой же фразой (которая восходит к Аристотелевой *Метафизике* X 2, 1054a13) Плотин начинает трактат VI 9.

особенным образом [принципы] всеобщей причинности (τὰ ὅλα αἴτια) получают действенную способность (τὸ δύνασθαι ποιεῖν) от единого, и охвачены единой связью (συμπλοκὴν), и возводятся (συναναφέρεται) к началу множественности, как уже существующее (προϋπάρχοντα) в нем. Соответственно, все многообразные природные причины, многовидные (πολυειδῶν), многомерные (πολυμερίστων)[53] и зависящие от многих начал, подвешены (ἐκκρέμαται) на одной общей для всех причине, связаны друг с другом одним узлом (σύνδεσιν), и эта связка (σύνδεσμος) многочисленных причин ведет к всеохватному центру управления причинами (τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος). Эта единая цепь (εἱρμὸς)[54] не есть случайный набор (συμπεφορημένος) из множества, не является она и единством, появившимся лишь в результате этой связи, и не распадается на составные части; напротив, в согласии с изначально руководящей и организующей единой связью (κατὰ δὲ τὴν προηγουμένην καὶ προτεταγμένην... μίαν συμπλοκὴν) самих причин, она все завершает (ἐπιτελεῖ), все с собой связывает и возводит единообразно к себе. Так что судьба может быть определена как единый порядок, включающий в себя все остальные порядки.

Фр. 2. Stob. Anth. II viii. 43, II 173, 5–17 W.

По своей сути душа нематериальна, бестелесна, не причастна какому-либо возникновению и уничтожению, в себе содержит собственное бытие (τὸ εἶναι) и жизнь, и является полностью самодвижущимся началом природы и всякого движения. Будучи таковой, эта сущность заключает в себе самостоятельную (αὐτεξούσιον) и независимую (ἀπόλυτον) жизнь. Но, отдавши себя во власть становления и подчинившись вселенскому потоку (τὴν τοῦ παντὸς φορὰν), она приводится во власть судьбы и порабощается всем тем, что

[53] Редкое словосочетание. См. ниже Письмо 10.

[54] Ср. трактат Плотина *О судьбе* (3.1.2.31 и 4.11), где используется та же терминология. Подобные «морские» образы развиваются Ямвлихом и в Письме 11, где он рассуждает о «курсе» судьбы.

необходимо по природе (ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις). Однако в той мере, в какой она осуществляет умственную деятельность, совершаемую независимо от чего бы то ни было и в силу свободного выбора (αὐθαίρετον), в той же мере она добровольно занята своим делом (τὰ ἑαυτῆς ἑκουσίως πράττει) и прикасается к божественному, благому и разумному, согласному с истиной (νοητοῦ μετ' ἀληθείας).

Фр. 3. Ibid. 44, II 173, 19–24 W.

Мы должны заботиться о том, чтобы вести жизнь разумную и приближающую к богам. Ведь лишь она допускает свободную власть души[55], освобождает нас от оков необходимости и делает нашу жизнь не просто человеческой, но божественной и наполненной даруемой богами божественной благостью[56].

Фр. 4. Ibid. 45, II 173, 26 – 174, 27 W.

И вообще говоря, движения судьбы (πεπρωμένη) по миру подобны нематериальным и умным энергиям и вращениям (περιφορὰς), в то время как ее порядок уподобляется умному и чистому (ἄχραντον) благорасположению (εὐταξίαν). Вторичные причины зависят от причин, им предшествующим, множественность в творении — от неделимой сущности, а вся полнота вещей, подвластных судьбе, подчинена ими управляющему промыслу (πρόνοια). Значит, по своей сути судьба связана с промыслом, и бытие промысла есть судьба, так что она получает свое существование в нем и через него.

Если это так, то начало деятельности (πράττειν) в людях находится в согласии с двумя этими началами всего; однако верно и то, что начало действия в нас (ἡ ἐν ἡμῖν τῶν πράξεων ἀρχή) независимо от природы и свободно (ἀπόλυτος) от движения небес. По этой причине оно не содержится (ἔνεστι) в [начале] космоса (ἐν τῇ τοῦ παντός). Ведь поскольку оно не

---

[55] τὴν ἀδέσποτον τῆς ψυχῆς ἐξουσίαν. Ср. *Государство* X 617e: ἀρετὴ δ' ἀδέσποτος.

[56] Ср. Плотин, *Эннеады* 1.2.6.1–2, где также говорится, что человек должен стремиться не просто к безгрешному, но богоподобному состоянию.

выводится как из природы, так и из движения небес, то считается старшим (πρεσβυτέρα) по отношению к космосу и независимым от него; но так как оно выделило для себя (κατενείματο) части (μερίδων) из всего космоса и меры (μοίρας) от всех стихий и нашло им применение, то и само включено в распорядок судьбы, способствует ее исполнению, помогает осуществлению ее установлений и с необходимостью ею используется. Но так как душа содержит в себе чистый, самодостаточный, самодвижущийся, самостоятельно действующий и совершенный логос[57], она оказывается свободной от всякого внешнего воздействия. Однако, выдвигая вперед другие образы жизни, склонные к рождению и причастные телесному, она оказывается вовлеченной в мироустройство.

Фр. 5. Ibid. 46, II 175, 2–15 W.

Но если некто, убежденный непреднамеренностью (αὐτόματον) и случаем (τύχη), думает отвергнуть [космический] порядок, то да будет ему известно, что в космосе нет ничего неупорядоченного, несвязного (ἐπεισοδιῶδες), беспричинного, неопределенного, произвольного (εἰκῇ), возникающего ниоткуда (ἀπὸ τοῦ μηδενὸς ἐπεισιὸν) или случайного (συμβεβηκός). Значит, нечего и думать об отказе от порядка, причинно-следственной связи (συνέχεια τῶν αἰτιῶν), единства начал и всеохватной власти первых [сущностей]. Лучше это определить так: случай есть распорядитель (ἔφορος) и связующая причина многочисленных последовательностей (τάξεων) или чего иного, будучи старшим по отношению ко всему сопутствующему (πρεσβυτέρα τῶν συνιόντων), сущность, которую мы иногда называем богом, а иногда принимаем за даймона. Ведь когда событие вызвано высшей

[57] λόγον αὐθυπόστατον. Возможно, термин самого Ямвлиха. См. Плотин, *Эннеады* 4.7.9 и Порфирий, *Сентенции* 17 (где душа определяется как непротяженная, нематериальная, неуничтожимая и живущая собственной (παρ' ἑαυτῆς) жизнью сущность). Самодвижущейся (αὐτοκίνητος) душа называется впервые в *Физике* Аристотеля (V 258a2), хотя понятие восходит к *Федру* Платона (245c7: τὸ αὐτὸ κινοῦν).

причиной, распорядителем является бог, когда же природными [явлениями] — то даймон. Следовательно, все всегда осуществляется по определенной причине и ничто не входит в мир становления полностью неупорядоченным.

Фр. 6. Ibid. 47, II 175, 17 – 176, 10 W.

Почему же награды (αἱ διανομαὶ) раздаются не по заслугам? Или нечестиво даже начинать этот спор? Ведь блага зависят не от внешних причин, но от самого человека и человеческого выбора (αἱρέσει), который по преимуществу определяется лишь избранным [образом жизни] (ἐν τῇ προαιρέσει). Так что вопросы, возникающие у большинства, вызывают разногласия по незнанию. Нет иного дохода (ἐπικαρπία) от добродетели, нежели сама добродетель. Тогда добродетельный человек (σπουδαῖος) нисколько не умаляется (ἐλαττοῦται) случаем, потому как величие его души возвышает его над всеми случайностями. И случается это отнюдь не вопреки природе, ведь возвышенности и совершенства души достаточно для того, чтобы образовать (συμπληρῶσαι) лучшую природу человека. А так называемые противоположности (τά ἐναντία) в действительности упражняют, скрепляют и преумножают добродетель, и без них никогда не становятся прекрасными и добрыми (καλοὺς κἀγαθοὺς). Такое душевное расположение (διάθεσις) позволяет добродетельному человеку особенно почитать благо, лишь разумное совершенство считать ведущим к блаженной жизни, пренебрегая и не выказывая уважения всему остальному как чему-то незначительному.

Фр. 7. Ibid. 48, II 176, 12–21 W.

Так как истинная природа человека находится в его душе, а душа в действительности умной (νοερά) природы и бессмертной, причем присущие ей красота, благость и цель заключены в божественной жизни, то ничто из смертной породы (τῶν δὲ θνητοειδῶν) не властно что-либо привнести в совершенную жизнь или лишить ее счастья. Ведь наше блаженство пребывает в жизни ума, и никакая из промежуточ-

ных вещей (τῶν μέσων) не обеспечивает ее рост и не ведет к ее умалению. Так что бесполезно непрестанно болтать, как это делают некоторые люди, о Тихах (αἱ τύχαι) и неравных дарах случая (τὰ ἄνισα δῶρα τῆς τύχης)[58].



Эфес. Тиха императора Адриана (117–138 гг. н. э.)

[58] Тихи играли важную роль в римском императорском культе. Считалось, что каждый император имеет свою Тиху, ответственную за благополучие и процветание государства. Юстиниан I (Новеллы 105.2.4) даже провозгласил, что Тиха императора является воплощением «живого закона», дарованного Богом. В качестве символа процветания Тиха нередко связывалась с городами. Так, на Форуме Константина в Константинополе стояла скульптурная группа, представляющая Константина, Елену, крест и персонифицированную Тиху города. Подробнее см. Shelton 1979 и реконструкцию форума (проект Byzantium 1200: http://www.arkeo3d.com/byzantium1200/forum-c.html). Предлагая такой перевод: «It is therefore irrelevant to go on, as men generally do, about Chance and its unequal gifts», Джон Диллон (в письме автору) замечает, что, по его мнению, в данном случае «тихи» Ямвлихом не персонифицируются и представляют собой «индивидуальные случаи проявления» или «удары» Судьбы в форме «неравных даров».

Письмо 9: Македонию, О согласии

Stob. Anth. II xxxiii. 15, II 257, 5–17 W.

Согласие (*букв.* единомыслие, ὁμόνοια), как показывает само слово, включает в себя общность и единство, сближающие друг с другом (συναγωγὴν) родственные умы (ὁμοίου τοῦ νοῦ); отсюда оно распространяется на города и дома, на все собрания, публичные и частные, и на все природы и роды (συγγενείας), в равной мере как публичные, так и частные. Кроме того, оно охватывает согласованность[59] каждого с самим собой. Управляемый единым умом и единой волей (γνώμη) человек находится в согласии с самим собой, с двоящейся же волей[60] и не уверенный в расчете (ἀνόμοια λογιζόμενος) человек раздираем конфликтами. Первый, благодаря неизменному состоянию его рассудка (διανόησις), полон согласия[61], тогда как последний, переменчивый в расчетах и постоянно меняющий свое мнение (ἄλλοτε ἐπ' ἄλλην δόξην φερόμενος), лишен прочного основания и живет с собой в борьбе.

Письмо 10: Олимпию, О мужественности[62]

Фр. 1. Stob. Anth. III vii. 40, III 319, 21 – 320, 5 H.

Мужественность главным образом следует понимать как непоколебимую умственную способность и наиболее зре-

[59] ὁμογνωμοσύνη. Редкое слово, встречающееся лишь у Иосифа (*Апология* 2.37).

[60] διχογνωμονῶν. Редкое слово, встречающееся лишь у Ксенофонта (*Воспоминания о Сократе* 2. 6. 21) и у Диона Кассия (*Истории* 44. 25).

[61] ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης. И вновь, учитывая редкость выражения, естественно допустить, что Ямвлих имеет здесь в виду место из Гомера, где Одиссей благословляет дочь Алкиноя Навсикаю, желая ей «однодушия» в семье: καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειεν (sc. οἱ θεοί) / ἐσθλήν (*Одиссея* 6.181).

[62] Адресат не может быть идентифицирован с уверенностью. Диллон предполагает, что им мог быть отец одного из учеников Либания (*Письма* 539), врач, живший в Антиохии и не чуждый философии и риторике.

лую умственную деятельность[63], которая определяет самоидентичность ума[64] и состояние надежной фиксации его на себе. Таков образ мужественности, наблюдаемый в жизни и проявляющийся либо сам по себе, либо соединившим свою мощь (ῥώμη) с надежным здравомыслием (τὴν ἐν τοῖς λόγοις μόνιμον κατάστασιν).

[63] ἄτρεπτος νοερὰ δύναμις, καὶ... ἀκμαιοτάτη νοερὰ ἐνέργεια. Мужественность (ἀνδρεία) проблематична с философской точки зрения потому, что может быть присуща тем, кто не обладает тремя остальными базовыми добродетелями — мудростью, умеренностью и справедливостью. По этой причине со времен Платона прилагались усилия по переопределению термина таким образом, чтобы истинная мужественность могла быть отделена не только от ее противоположности, трусости, но и от ложной мужественности. Так, в *Лахете* мужественность сначала определяется как «знание того, чего следует и чего не следует бояться как на войне, так и во всех прочих случаях» и затем называется «не частью добродетели, но всей добродетелью в целом» (199e). Аналогично мужественность определяли стоики (напр. *SVF* 3.262). Однако Ямвлих поднимается на ступень выше и сначала рассматривает мужественность как универсальную науку меры, и только затем обращает внимание на ее практический аспект — доблестное следование по пути добра, невзирая на трудности и смертельные опасности. Ср. также определение Плотином мужественности как бесстрашия перед лицом смерти (*Эннеада* 1.2.3); о различных смыслах мужественности на «интеллектуальном» и «парадигматическом» уровнях говорит Порфирий в *Сентенциях* 32; и хотя в *Письмах* Ямвлих не использует известное неоплатоническое учение о разных уровнях добродетели, очевидно, не считая его подходящим для популярного изложения философии, мы знаем, что в специальном трактате (*О добродетелях,* Дамаский, Комментарий к «Федону» Платона, p. 113, 14ff. Westerink) он превосходит своих предшественников, выделяя целых семь уровней их понимания. Подробнее см. Finamore 2012.

[64] τοῦ νοῦ ταυτότης. Аналогичным образом Порфирий определяет мужественность на «парадигмальном» уровне (*Сентенции* 32, 69) как ταυτότης, «самоидентичность» (в смысле непоколебимости). Как замечает Диллон, учитывая эти параллели, уместно исправить определение мужественности в *Эннеадах* I 2, 7, 5–6 Плотина, заменив эпитет ἀυλότης, «нематериальность» (чтение рукописи), не вполне уместный в данном контексте, на термин αὐτότης, «самость», возможно, специально созданный Плотином для данного случая и затем несколько модифицированный Порфирием.

Фр. 2. Ibid. 41, III 320, 7–21 H.

От них, следовательно, берут начала все те [душевные качества], которые, в области чувственного, занимают благородную позицию в том, чего следует бояться и чего не следует, по отношению к страху и отваге, наслаждению и печали, придерживаясь одного и того же верного мнения и сохраняя соразмерность и срединность (τά σύμμετρα καὶ μέσα), то охлаждая <дух (θυμὸν)> разумным словом, то подбадривая его в нужное время, задавая общее измерение (τὰ κοινὰ) всем тем [качествам], которые происходят из страсти, рассудка и воли и которые я считаю многомерными (πολυμέριστα) образами мужественности. Через них появляется в человеческой жизни благородная доблесть (ἀνδραγαθία) поступков, неодолимая и непобедимая, добровольно избирающая и свершающая добрые дела ради их самих, ради добра не останавливающаяся ни перед какими трудами и опасностями, с готовностью берущаяся за то, что считается несподручным, мужественно принимающая смерть[65], легко переносящая страдания и управляющая ими.

Письмо 11: Поймению, О судьбе (?)[66]

Stob. Anth. I i 35, I 43, 2–14 W.

Боги, связав (συνέχοντες) судьбу (εἱμαρμένη), прокладывают [ее курс] (ἐπανορθοῦνται) через весь космос. И такое выравнивание (ἐπανόρθωσις) [курса] приводит к уменьшению зол, их ослаблению, а иногда и устранению. Таким вот способом судьба устроена (διακοσμεῖται) ради благ, однако в процессе устроения не открывается полностью беспорядочной (ἄτακτον) природе творения. Более того, судьба (ἡ πεπρωμένη) сохраняется посредством этого выравни-

---

[65] Ср. *Федон* 67e.

[66] Адресат неизвестен. Возможно, в отличие от Писем 8 (Македонию) и 12 (Сопатру), предметом этого письма был промысел, а не судьба. Интересна морская терминология, напоминающая фр. 2 и 18 Нумения (Des Places; Афонасин–Афонасина–Щетников 2014, 546 и 562).

вания, и отклонение (τὸ παρατρέπον) ее сдерживается неуклонной (ἄτρεπτον) благостью богов, которая не позволяет ей погрузиться (ὑπορρεῖν) в [пучину] беспорядочного заблуждения[67]. А если это так, то сохраняются и благовидность промысла (τό ἀγαθοειδὲς τῆς προνοίας), и самостоятельность (τό αὐτεξούσιον) души, и все самое наилучшее, — все будучи скреплено волей богов.

Письмо 12: Сопатру, О судьбе[68]

Stob. Anth. I v 18, I 81, 8–18 W.

Сущность судьбы (εἱμαρμένη) лежит полностью в пределах природы. Природой же я называю неотделимую причину (ἀχώριστον αἰτίαν) порядка (τοῦ κόσμου) и то, что неотделимо охватывает все причины творения, а именно высшие сущности и устроения (διακοσμήσεις), заключенные в себе и обособленные (χωριστῶς... συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς). Проявляющаяся в теле (σωματοειδής) жизнь и творческий разум (λόγος γενεσιουργός); формы в материи (τά ἔνυλα εἴδη) и сама материя; порождение (γένεσις), из этого всего составленное; движение, все это изменяющее; природа, которая приводит в порядок все то, что возникло; начала, концы и дела (ποιήσεις) природы; взаимные их сочетания (συνδέσεις); и движения от начала к концу — все это вместе и есть судьба.

Письмо 13: Сопатру, О диалектике

Фр. 1. Stob. Anth. II ii 6, II 19, 14 – 20, 16 W.

Все люди используют диалектику, так как эта способность всем присуща с детства, хотя бы отчасти, хотя одни

[67] ἄτακτον πλημμέλειαν. Выражение напоминает место из *Тимея* 30а, где докосмическое Вместилище описывается как движущееся πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. Ср. также *О мистериях* 1.10; 1.18; 3.3; 3.25.

[68] Еще одно письмо о судьбе (см. Письма 8 и 11) адресовано наиболее значительному ученику и преемнику Ямвлиха Сопатру из Апамеи (ок. 270–330 гг.), который, как сообщается (Suda, s.v. Sopatros), сам был автором специального трактата о промысле (судя по заглавию, этического содержания).

причастны ей в большей мере, нежели другие. Этот дар богов ни в коей мере не следует отвергать; напротив, его следует укреплять особым о нем попечением, на опыте и специальными упражнениями (ἐν μελέταις... ἐμπειρίαις καὶ τέχναις). Разве не видишь, что он оказывается неизменно полезным на протяжении всей человеческой жизни: в общении с другими людьми, для беседы с ними в соответствии с общими понятиями и мнениями; при исследованиях в науках и искусствах, для обнаружения в них первых начал; для расчета перед началом каждого дела должного способа действия; и в качестве предварительного упражнения (προγυμνασίᾳ) для выявления удивительных (θαυμασίας) методов в разнообразных философских науках?

Ежели основательно поразмыслить, то станет понятно, что ни одна часть философии не может быть развита без диалектического рассуждения; ведь даже открыв какую-либо физическую теорию (δόγμα), мы все же обосновываем ее затем средствами логики; и, размышляя о богах, мы находим подобающее средство (συγκατασκευάσας) в диалектическом рассуждении. Да и в целом, ничего невозможно ни высказать, ни услышать, если отказаться от ее методов. Ведь даже для того, чтобы [сформировать] намерение не преподавать диалектику, надлежит научиться использовать диалектику. Так что склонны ли мы в ней упражняться или нет, рассуждаем мы все же посредством диалектики[69]. Абсурдно ведь, разумом (λόγῳ) вынося обо всем суждение, отвергать эту точнейшую теорию о разумении (τὴν ἀκριβεστάτην τοῦ λόγου θεωρίαν). Разумом превосходя другие живые существа и получив его в качестве отличительного преимущества (ἀγαθὸν) человеческой природы, станем ли мы с ним связанные способности осуществлять случайным и беспечным образом? Примем ли мы охотно (ἀγαπῶμεν) согласованное обсуждение (τὴν συμμεμιγμένην διάσκεψιν) все-

---

[69] εἴτε οὖν ἐπιτηδευτέον, εἴτε μή, διαλεκτικὴν ἀσκεῖν ἄξιον.

возможных предметов средствами разума, а самопознание разума[70], посредством которого он отвращается от всего остального и утверждает науку самого себя, важнейшую и наиболее почетную, как о том свидетельствует Дельфийская надпись (τὸ ἐν Πυθοῖ γράμμα), отвергнем как никуда не годную?

Фр. 2. Ibid. 7, II 20, 18 – 21, 14 W.

Перейдем теперь к философским занятиям (διατριβάς). Первыми из них идут те, которые ведут к воспоминанию (ἀνάμνησιν). Их, как Сократ показал в *Меноне*[71], мы видим проявляющимися в правильной постановке вопросов (καλῶς ἐρωτᾶν). Вторыми будут те, которые проводятся ради «маевтики», с целью выведения порождений на свет и отделения истинных среди них от ложных[72]. Однако законную силу (κῦρος) все они получают благодаря диалектике; так как они представляют собой очищение рассуждения (διανοία) посредством спора, в ходе которого противоположные мнения спорящих сопоставляются и сталкиваются друг с другом. Чужие [мнения] предлагаются слушателям ради испытаний и упражнений (πείρας καὶ γυμνασίας): они как будто нападают на то или иное положение (εἰς θέσιν ἐπιχειροῦσιν), или же как бы испытывают (ἐξετάζουσι) какие-нибудь учения древних; и никакое из этих дел не может быть доведено до конца без диалектики. Итак, не освоивший науку рационального рассуждения (τὴν περὶ τὸν λόγον ἐπιστήμην) не сможет должным образом выдвинуть или принять какой-либо аргумент (λόγον).

[70] τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν τοῦ λόγου. Имеется в виду знаменитая надпись из храма Аполлона в Дельфах γνῶθι σεαυτόν. Примечательно, что в письме другому своему ученику на ту же тему (см. Письмо 5, адресованное Дексиппу) также упоминается дельфийский Аполлон и цитируется изречение Гераклита по этому поводу.

[71] Ср. *Менон* 84cd, хотя Ямвлих скорее излагает общую идею платоновского диалога.

[72] αἱ μαιείας ἕνεκα προσαγόμεναι. Ср. *Теэтет* 150a–d, где Сократ рассказывает о своем «повивальном искусстве».

Письмо 14: Сопатру, О воспитании детей[73]

Stob. Anth. II xxxi 122, II 233, 19 – 235, 22 W.

Первый отпрыск любого животного или растения, хорошо побуждаемый ко всякой форме добродетели, получает наилучшие возможности для достижения надлежащей цели[74], и в отношении [будущего] благополучия детей первичное природное развитие, направленное к лучшему, последовательно развивается в направлении того совершенного состояния, к которому ему подобает продвигаться. Именно к этому обязательно приводит правильное воспитание, заранее засевая семена добродетели и помещая (ἐμποιοῦσα) в незрелые и непорочные (ἁπαλαῖς καὶ ἀβάτοις) души удивительную склонность к прекрасным занятиям.

Прежде всего, обратившись к органам восприятия, в отце, матери, наставнике и учителе оно раскрывает образец благородного поведения, чтобы дети, созерцая его, стремились им уподобиться. Затем, через упражнение, оно ведет их к добру и насаждает в них благие задатки, и хотя они сами еще не способны рассудить разумно, оно обращает их

[73] Проблемы правильного воспитания интересовали Ямвлиха, и ему, как известно, удалось внести решающий вклад в формирование неоплатонического образовательного канона. Обращение к Сопатру с письмом на эту тему также выглядит уместным, так как у лучшего ученика Ямвлиха было два сына, Сопатр младший и Гимерий. Родители, должно быть, дали им хорошее образование, так как оба сделали блестящую карьеру в качестве общественных деятелей, в то время как семейная склонность к интеллектуальным занятиям передалась сыну Гимерия Ямвлиху младшему, ставшему философом в Афинах. См. Cameron 1967 и Афонасин 2009. Фрагменты письма Сопатра (младшего) его брату Гимерию *Об управлении* сохранились в составе *Антологии* Стобея (Stob. Anth. IV, 5; фр. пер. и комм. O'Meara–Schamp 2006, 45–69).

[74] По замечанию Диллона, парафраз места из *Законов* Платона (765е): «Первый отпрыск любого растения, хорошо направленный, получает возможность усовершенствовать качества, свойственные его природе. Это касается не только всех растений и животных, как диких, так и ручных, но и людей... Поэтому законодатель не должен допускать, чтобы образование было чем-то второстепенным и шло как попало» (перев. А. Н. Егунова).

души к лучшему через ознакомление с благом; кроме того, оно производит созвучный (συμφωνίαν) отклик на добрые <или злые> дела в виде наслаждения или боли, дабы они не только творили добро, но и соответствующим образом были рады этому, и не просто избегали зла, но в решительный момент (ἐγκαιρότατα) испытывали к нему отвращение.

Когда они достаточно продвинутся на этом пути (ведь освоение всего этого должно предварять всякую правильно организованную жизнь), оно наставляет их стыдиться плохого и стремиться к доброму, благодаря чему они могли бы избежать всего злого и выработать некую осмотрительность по отношению к нему, стремясь в то же время к добрым делам и приобретши страстное стремление к ним. После таких увещевательных предписаний, хотя и немногословных, но обладающих большим влиянием на тех, кто им внимает, таких как «надлежит...», а, когда нужно, «не следует...», «до какой степени?», «какова наилучшая [мера]?» и «кто так поступает?», оно придает их мышлению соразмерность, позволяющую адекватно реагировать на словесные предписания других людей[75], таких как законодатель или учитель. Ведь решающее значение имеет возможность передать подобающим образом распоряжения и увещевания, ведущие к наставлению в добродетели, и через расхожие мнения (τὰ ἐν κοιναῖς γνώμαις), и через практические упражнения (τὰ ἐν ἔργων ἀσκήσει), и в обучении речам, и в форме наставления в том, что следует делать (πρακτέων), а что нет, и в виде житейских советов (τὰ ἐν ταῖς τῆς ζωῆς κατασκευαῖς).

И лишь когда они достаточно освоили все это, следует обратиться к их разуму[76], начав с простейшего и обще-

[75] συμμετρίαν αὐτοῖς ἐναρμόζει τὴν πρὸς ἀλλότριον λόγον συνταττομένην.

[76] τοῖς λόγοις αὐτοὺς παιδευτέον; то есть воспитывать посредством логических аргументов. Как и Платон в седьмой книге *Законов*, Ямвлих строго различает между воспитанием, основанном на предписаниях, запретах и личном примере наставника, и образованием, основным инструментом которого должно быть разумное и постепенное обоснование

известного и постепенно продвигаясь, день за днем и понемногу, к объяснениям причин (τοὺς τῆς αἰτίας ἀπολογισμούς). Однако требуется соблюдать особую осторожность в изложении предметов, нуждающихся в научной ясности (δι' εὐκρινείας ἐπιστημονικῆς), тем, чьи мыслительные способности (διανοίαις) еще не сформировались окончательно; напротив, им следует рассказывать, как говорится <...>[77], и подготавливать разумение (διάνοια) слушателей убеждениями в наиболее подходящей для них форме. После того, как они достаточно поупражнявшись во всем этом, для завершения возведения их к добродетели (τῆς εἰς ἀρετὴν ἀγωγῆς) следует сделать так, чтобы им стали понятны определения отдельных добродетелей, и передать им высшую теорию о причинах, и пусть укоренится в их сознании совершенство разумения, непорочная и неопровержимая наука и достоверность познания[78], то есть истина. Ведь восхождением [к этим высотам] и достигается наивысшая цель в воспитании детей.

Письмо 15: Сопатру, О неблагодарности

Stob. Anth. II xlvi 16, II 262, 14–23 W.

Неблагодарность (ἀχαριστία) — это нечто такое, чего следует избегать; огорчает она еще и по другой причине, так как мешает благу прийти и явить себя, совершенно уничтожает область его применения, серьезно мешает добрым делам внешне проявляться и лишает весь мир всякой

сказанного, призванное в конечном итоге объяснить причины всех вещей. См., напр. 818с, где говорится о необходимости определения круга изучаемых наук, а затем в 819а отмечается, что «полное невежество вовсе не так страшно и не является самым великим из зол, а вот многоопытность и многознание, дурно направленные, — это гораздо более тяжкое наказание» (перев. А. Н. Егунова).

[77] τὰ δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν... Лакуна в тексте.

[78] τελειότης τῶν λογισμῶν καὶ ἀναμάρτητος καὶ ἀνέλεγκτος ἐπιστήμη καὶ βεβαιότης ἐντιθέσθω τῆς γνώσεως, ἀλήθεια.

[божественной][79] помощи. Посему это великое зло. Я бы, во-первых, призвал всякого мужа блюсти верный счет (λόγον ὀρθὸν) дружеских благодеяний и, во-вторых, с благодарностью принимать благодеяния, тем самым, через эту благодарность, способствуя свершению еще большего числа благих дел.

Письмо 16: Сопатру, О добродетели

Фр. 1. Stob. Anth. III i. 17, III 9, 5–10 H.

Добродетель может быть определена как совершенство души и соразмерность (εὐμετρία) жизни, и как высочайшая и чистейшая деятельность разума, ума и рассудка. Дела (ἔργα) же добродетели следует видеть, прежде всего, благообразными, великолепной красоты, разумности, доброкачественности, полными умеренности, благоприятными, наиважнейшими, направленными на благую цель и благодатными.

Фр. 2. Ibid. 49, III 19, 6 – 20, 9 H.

В уме, чистом и свободном от всех телесно-подобных образований[80], открывается видение добродетелей. Качество этого можно понять так: красота, соразмерность, истина, неизменная тождественность и простота, все превосходящее величие, непреодолимое совершенство и предел всего сущего, и чистота, все превосходящая и ни с чем не смешанная. Для того же, чтобы показать, что все эти [качества] действительно таковы, достаточно привести один довод. Когда ты рассматриваешь умопостигаемую форму[81] добродетели,

[79] τὸ κοινὸν τῆς θείας βοηθείας πάσης. Возможно, случай диттографии, и Ямвлих желал сказать просто «...лишает общество всяческой помощи». O'Meara–Schamp (2006, 27) сохраняют чтение рукописи.

[80] ἀπολυομένου πάσης σωματοειδοῦς διαμορφώσεως. Термин σωματοειδής встречается у Платона (*Федон* 81b–c, 83d и 86a), а διαμόρφωσις впервые появляется у Плутарха (*О сотворении души в «Тимее»* 1023c) и описывает оформление материи богом.

[81] νοητὸν εἶδος. Добродетель поднимается до уровня истинного бытия *Филеба* (65ab), с перечислением всех атрибутов: благо, красота,

впредь представляй ее неделимо отделенной[82] от себя самой среди всех живых существ таким образом, что, хотя причастные ей вещи множатся[83], сама она остается единой; хотя все относящиеся к ней вещи делятся, она остается неделимой; хотя все они возникают и уничтожаются, сама она остается нерожденной (ἀγέννητον) и нетленной; хотя они уходят в несходство (ἀνομοιότητα), она всегда остается той же, не движимой исхождением из нее всего возникающего и не отделенной (διιστάμενον) от себя через присутствие во всем том, что от нее отделилось, не проявляющейся в них и не разрастающейся вместе с ними, и не подвергающейся при их посредстве какому-либо иному изменению. Так ты увидишь ее присутствующей во всех вещах неизменной (τὸ αὐτὸ), обеспечивающей как постоянство сущности каждой причастной ей вещи, так и достижение ими всеми наилучшего из возможных для них состояния. В соответствии с этим принципом украшает она людей прекраснейшими дарами, наиболее возвышенными формами мысленной активности, наиболее совершенными логосами (λόγοις) души и жизненными силами, превосходящими всякое становление (γένεσιν).

Фр. 3. Stob. Anth. III xxxvii 32, III 706, 3–6 H.

Благим надлежит назвать того, кто, ограничившись (διασῴζων) наиболее совершенной деятельностью в пределах отвлеченного ума[84], раскрывается в присутствии умопостигаемой красоты и причастен сущности и силе божества.

соразмерность и истинность. То есть здесь Ямвлих говорит не об обычных гражданских добродетелях, а о добродетели, в неоплатонической терминологии, очистительной или парадигматической.

[82] ἀμερίστως μεριζόμενον. Ср. *О мистериях* 1.9, где «единый и неделимый свет божеств» описывается как присутствующий «неделимо» во всем, ему причастном.

[83] πληθυομένων. Ср. *О мистериях* I 6, где класс демонов описывается как «размножающийся в единстве» (ἐν τῷ ἑνὶ πληθυόμενον).

[84] κατὰ τὸν χωριστὸν νοῦν. Диллон замечает, что, поскольку Ямвлих не верит в «непадшие» души в Плотиновом смысле, естественнее отне-

Фр. 4. Stob. Anth. IV xxxix. 23, V 907, 7–9 H.

Счастлив тот, кто подобен, насколько это возможно, божеству, совершенен, прост и чужд (ἐξηρημένος) человеческому образу жизни.

Письмо 17: Сопатру, О достоинстве (περὶ αἰδοῦς)

Stob. Anth. III xxxi 9, III 671, 2–5 H.

Таким образом, можно сохранить достоинство, почитая благие обычаи, удалившись от всего непристойного и искоренив в душе бесстыдство, через которое большинство попадает в ловушки, расставленные непристойностью[85].

Письмо 18: Сопатру, Об истине

Stob. Anth. III xi. 35, III 443, 6–17 H.

Истина, как показывает само слово[86], создает обращение (ποιεῖ τὴν ἐπιστροφὴν) к богу и к беспримесной божественной деятельности. Создание же образов (εἰδωλοποιία), подражание, соединенное с мнением (δοξομιμητική), по выражению

сти это выражение к космическому Уму. Различение между χωριστός и ἀχωριστὸς νοῦς можно найти в его *Комментарии к «Тимею»* (фр. 56 Dillon), относящийся к *Тимею* 36с, где говорится о Мировой душе и космическом уме.

[85] Вслед за Диллоном и Поллейхтнером можно предположить, что эта фраза представляет собой заключительное предложение письма. Слово αἰδώς употребляется Ямвлихом и в других смыслах. Так, в трактате *О пифагорейском образе жизни* (31) он говорит, что искреннее уважение (ἀνυπόκριτος αἰδώς) к старшим есть одно из условий σωφροσύνη; далее там же (33) сказано, что пифагорейская дружба возникает не случайно, но с уважением (μετ' αἰδοῦς). В *Комментарии к «Введению в арифметику» Никомаха* (р. 33. 11) он говорит, что αἰδώς представляет собой среднее между κατάπληξις, «бахвальством», и ἀναισχυντία, «бесстыдством».

[86] ὥσπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ. Основываясь на этимологии *Кратила* (θεία οὖσα ἄλη: 421b), значение слова ἀλήθεια Ямвлих выводит из «блуждает» (ἀλᾶται) «вокруг божеств» (περὶ θεοῦς).

Платона[87], ведет к блужданию в безбожной тьме[88]. Если первое находит свое завершение в умопостигаемых и божественных формах, а также среди подлинно сущих (ὄντως οὖσι), вечных и неизменных сущностей, то последнее обращено к бесформенному[89], несущему и постоянно меняющемуся, пребывая из-за него в ослеплении[90]. Если первое созерцает сущее, то последнее принимает ту форму, которая соответствует представлениям большинства. Потому первое общается с умом и взращивает умное начало в нас, в то время как второе, вечно мнящее, поражено неразумием[91] и постоянным обманом[92].

Письмо 19: Неизвестному получателю, О брачном союзе

Stob. Anth. IV xxiii. 57, IV 587, 14 – 588, 2 H.

С тем, что муж правит, а жена подчиняется, [все] согласятся. Однако форма этого правления отлична от власти господина над рабом, которая призвана служить лишь ин-

---

[87] δοξομιμητικὴ εἰδωλοποιία. См. *Софист* 267e. Это противопоставление надмирного божественного мира, которому присуща истина, и физического космоса, довольствующегося лишь видимостью, проводится и в его *Комментарии к «Софисту» (In Soph.*, фр. 1 Dillon), где говорится, что изображаемый в этом диалоге Софист есть демиург подлунного мира, «творец образов и очиститель душ» (εἰδωολοποιὸς καὶ καθαρτὴς ψυχῶν), «связанный с небытием, вовлеченный в творение материальных вещей и принимающий истинную ложь», хотя и обращающий свой взор к подлинному бытию (τὸ ὄντως ὄν), которому присуща истина.

[88] Выражение заимствовано из *Алкивиада I* (134e: εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν βλέποντες).

[89] τὸ ἀνείδεον. Эпитет материи у Плотина: *Эннеады* 1.8.3.14.

[90] ἀμβλυώττει. Термин Платона: *Государство* VI 508c6 и VII 516e9.

[91] θηρεύεται. См. *Софист* 222a, где софист сравнивается с охотником и позже называется хитрым колдуном и создателем ложных образов.

[92] ἐξαπατᾷ. Божественное чуждо обману. См. *Государство* II 382e: οὔτε αὐτὸς (sc. ὁ θεός) μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ.

тересам сильнейшего; и не как в случае с ремеслом[93], которое заботится лишь о низменном. Скорее, она подобна публичной власти (τὸ πολιτικόν), в равной мере учитывающей общие интересы[94].

Письмо 20: Неизвестному получателю, О власти (?)

Stob. Anth. IV v. 62, IV 219, 4–9 H.

Все достойное расцветает, а подвергнутое бесчестию — увядает. И это наиболее заметный признак хорошо организованной власти. Ведь она побуждает подданных к лучшему образу жизни, каждому воздавая по достоинству, и наполняет города лучшими нравами[95].

[93] τῶν τεχνῶν. Ср. *Государство* I 340a–342e (где ремеслу отводится более высокая роль и, в частности, говорится, что мастера своего дела не ошибаются, так как ошибка есть признак недостатка мастерства).

[94] Ямвлих принимает точку зрения Аристотеля, выраженную в *Политике* 1252a24 сл. Здесь, в противоположность Платону, который считал, что женщины могут занимать равное мужчинам положение как в семье, так и в государстве, дополняя друг друга (напр., *Государство* V 454de, *Законы* VI 781a; ср. Ксенофонт, *Домострой* 7.25 сл.), Аристотель выделяет три различных типа властных отношений в семье: между мужем и женой, отцом и детьми, и господином и рабом. Причем оказывается, что, за исключением ряда случаев (1259b; ср. *Никомахова этика* 1161a1 сл.), муж главенствует над женой «по природе» и правит ею πολιτικῶς (1259b1), однако, вопреки мнению Ямвлиха, отношения раба и господина все-таки преследуют общий интерес (1252a34). Аналогичные сюжеты нередко обсуждаются в пифагорейской псевдоэпиграфике, которую наверняка знал Ямвлих. См., например, письмо Калликратида (Thesleff 1951, 105, 10–23).

[95] Возможно, еще один фрагмент Письма 1, адресованного Агриппе. Рассуждение напоминает место из *Законов* IV 711b, где также подчеркивается моральная ответственность монарха, который во всем является примером для подданных, как на пути, ведущем к добродетели (πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα), так и на ему противоположном.

СВИДЕТЕЛЬСТВА О ПИСЬМАХ ЯМВЛИХА В НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Хотя текст *Писем* нам известен исключительно благодаря Иоанну Стобею (вероятно, конец V — начало VI в.), сохранилось два свидетельства того, что корреспонденция основателя школы неоплатонизма в Апамее была известна поздним неоплатоникам. Комментарии Дамаския и Олимпиодора позволяют заключить, что *Письма* могли включать в себя более широкий круг технических вопросов, выходящих за пределы тех социально-политических аргументов, которые заинтересовали Стобея, и были сродни проблемам, обсуждаемым Ямвлихом в его комментариях к диалогам Платона и в трактате *О душе*[96]. Оба эти свидетельства касаются вопроса о нисхождении души и вполне могут касаться одного и того же письма. Первое свидетельство происходит из лекций к *Федону* последнего главы Афинской академии, записанных одним из его учеников, вероятно, в первых декадах VI в. (до закрытия Академии в 529 г. Юстинианом). Второе свидетельство содержится в комментарии к *Горгию* другого неоплатоника VI в. Олимпиодора. Примечательно, что Дамаский говорит о «письмах» в целом, по-видимому, предполагая существование цельного собрания, а формулировка Олимпиодора позволяет усомниться в том, что он знаком с собранием писем из первых рук, так как ему, похоже, не известен контекст письма. Кроме того, представляется уместным еще раз обратиться к фрагменту 4 *Письма* 8 (Македонию, *О судьбе*), также посвященному проблеме души. Прежде всего, свидетельства:

Свидетельство 1. Три мифа о посмертном воздаянии

Олимпиодор, *Комментарий к «Горгию» Платона* (Olympiodorus, *In Gorgiam* 46.9.20–28 Westerink).

[96] См. Dillon 1973 (собрание фрагментов комментариев Ямвлиха к диалогам Платона) и Finamore–Dillon 2002 (текст, перевод и комментарий).

Так как об этом хорошо сказано [выше], позволительно спросить, почему, хотя известно три мифа о путешествии в подземный мир (νεκυία), Ямвлих, как уже говорилось ранее, в одном из своих писем, похоже, говорит лишь о двух: о тех, что рассказываются в *Федоне* и в *Государстве*, но не об этом [то есть мифе из *Горгия*]. Наше предположение таково: возможно, тот человек, которому он адресовал письмо, спрашивал его лишь об этих двух мифах о путешествии в подземный мир (νεκυία), потому он и говорил только о них. Ведь не мог же столь значительный философ не знать об этом третьем.

Свидетельство 2. О нисхождении души

Дамаский, *Комментарий к «Федону» Платона* (Damascius, *In Phaed.* p. 203, 26–204, 3 Westerink).

Почему Ямвлих говорит о душах, восстановленных до совершенного состояния (τῶν τελέως ἀποκαθισταμένων), прямо противоположное? Не следует ли нам, напротив, сказать, что они никогда не нисходят (οὐδέποτε κατιέναι αὐτάς), ни в соответствии с неким кругом нисхождения (περίοδον καθόδων), который не содержит в себе никой необходимой причины, ни в той мере, в какой присущему им образу жизни не свойственно рождения, ни, в-третьих, благодаря форме их жизни, обеспечивающей нисхождение, не связанное с рождением (τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθοδον), и никогда не утрачивающей связи с высшим, как сам он пишет в своих *Письмах*, оправдывая свою речь (ὑπὲρ τοῦ οἰκείου λόγου ἀπολογούμενος) третьим из вышеуказанных способов.

В первом отрывке говорится о трех эсхатологических мифах, рассказанных Платоном в *Федоне* (107d сл.), *Государстве* (X 614a–616b) и *Горгие* (523a сл.). Незадолго до этого Олимпиодор замечает, что в *Горгие* Платон сосредоточен

на самих судьях, в *Государстве* на подлежащих суду душах, а в *Федоне* на устройстве подземного мира. Термин νεκυία, как правило, означающий магический обряд вызывания умерших, употребляется здесь, скорее всего, в том же смысле, что и у Гомера, обозначая путешествие Одиссея в подземный мир.

> Гомер сообщает, — говорится в *Горгие* (523а, перев. С. П. Маркиша), — что Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца. А при Кроне был закон — он сохраняется у богов и до сего дня, — чтобы тот из людей, кто проживет жизнь в справедливости и благочестии, удалялся на Острова блаженных и там обитал, неизменно счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбожно, чтобы уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую называют Тартаром.

Далее рассказывается о судебной реформе, которую провел Зевс. Справедливо судить во время правления Крона мешало два обстоятельства: (1) подсудимых судили одетыми в телесную оболочку и живыми, в последний день их жизни; (2) люди знали час своей смерти. Поэтому Прометей по указанию Зевса лишил людей дара предвидения и назначил им нового судью,

> нагого и мертвого, одной лишь душой взирающего на душу... неожиданно умершего, который разом лишился всех сородичей и оставил на земле все блестящее свое убранство, — лишь тогда суд будет справедлив (523е).

Суд по решению Зевса вершат три его смертных сына, расположившихся у распутья дороги, одна из которых ведет на Острова блаженных, а другая в Тартар: Радамант (для душ тех людей, что пришли из Азии), Эак (для выходцев из

Европы) и Минос (который выступает в роли третейского судьи). Далее Сократ замечает, что души, способные исправиться, очищаются и делаются лучше, те же, которые уже окончательно испорчены (и таковыми, «по свидетельству Гомера», оказываются бывшие тираны, цари и властители, «ведь худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных»), терпят ужасные муки вечно — «настоящие пугала, выставленные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывшим» (526 b–d). На Островах же блаженных прежде всего оказываются души философов (526с).

В мифе Эра из *Государства* судьи показаны сидящими «в некоем чудесном месте» перед двумя расселинами, так что одни души направляются оттуда направо и вверх на небо, а другие налево и вниз в Тартар. По другим двум расселинам спускаются с небес души, очищенные после тысячелетнего странствия (ведь каждая душа получает десятикратно как за земные прегрешения, так и за благие дела). Красочно описывается судьба тиранов и других неисправимых злодеев (615с–е), которым предстоят вечные муки в Тартаре. Оставив в стороне описание веретена Ананки и детали процедуры избрания жребия (616b–617е), обратим внимание лишь на то, что, по словам Эра, души, испытавшие невзгоды и сполна получившие наказание за свои проступки, чаще всего делали наиболее мудрый и свободный выбор, и что Острова блаженных в этой версии мифа не упоминаются.

В *Федоне* подробно описывается топография «другой Земли» (109а сл.). Говорится, что путь в Аид не прост и что душе необходим провожатый, иначе она заблудится, причем умеренная и разумная душа послушно следует за своим гением, в то время как душа, страстно привязанная к телу и запятнанная преступлениями, упорствует и долго блуждает в одиночестве, «во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силой

необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает» (108c, перев. С. П. Маркиша)». И вновь, каждая душа получает по заслугам, причем совершенно испорченные навечно низвергаются в Тартар, а наилучшие отправляются «в страну высшей чистоты, находящуюся над той Землей, и там поселяются». Более того, «те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых поведать нелегко» (114c).

Сопоставление этих трех мифов с тем, что говорится в *Федре* (248c сл.), порождает проблему: здесь рассказывается о загадочном «законе Адрастеи», который предполагает бесконечную череду из десяти последовательных тысячелетних циклов для всех душ с одним исключением для души человека, «искренне возлюбившего премудрость или сочетавшего любовь к ней с влюбленностью в юношей». Только эти души «окрыляются за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд изберут для себя такой образ жизни, и на трехтысячный год отходят» (249a, перев. А. Н. Егунова). Но даже они, по всей видимости, не избавлены от следующего десятитысячелетнего цикла. Кроме того, ничего не говорится о вечном осуждении тиранов, хотя их жребий оказывается наихудшим (248e).

Из различных способов выхода из этого затруднения Ямвлих, по-видимому, выбирает следующий: он считает, что закону перевоплощения подвержены все души, однако наиболее чистые из них — «не причастные рождению (ἀγένητον)» и не утратившие связи с высшим — воплощаются особым образом, не так, как все. Первая часть этого утверждения подкрепляется замечанием Олимпиодора (*In Phaed.* p. 191, 26 N. = Iamblichus, *In Phaed.*, fr. 5 Dillon), согласно которому Ямвлих учил о том, что «невозможно вечно оставаться в умопостигаемом мире; нисходивший в прошлом когда-нибудь падет снова», в то время как вторая находит ясное подтверждение в фрагменте трактата Ямвлиха

О душе (*De anima*, § 28–30 Finamore–Dillon, ср. также § 44–46), где говорится, что души нисходят с тремя различными целями. Одни отправляются в этот мир насильно в качестве наказания, другие для исправления и улучшения, а некоторые «для спасения, очищения и совершенствования этого мира». Эти души сохраняют свою исходную чистоту (остаются ἄχραντοι) даже после нисхождения и порождают такие совершенные личности, как Пифагор, Сократ и Платон[97]. Аналогичное трехчленное деление встречается у Ямвлиха еще один раз в трактате *О мистериях* (V 18). Значит, платоновское «невредимые» (*Федр* 248с) Ямвлих истолковывает в том смысле, что такие души (вопреки Плотину — см. Iamblichus, *In Tim.*, fr. 81 Dillon) все же нисходят, однако делают это добровольно и сохраняют столь близкий контакт с умопостигаемым миром, что в их отношении понятие «нисхождение» не вполне применимо. Они в гораздо меньшей степени подвластны материальным влияниям и с большей, нежели другие смертные, легкостью могут вернуться назад.

В заключение обратимся еще раз к фрагменту 4 *Письма* Ямвлиха Македонию (Стобей, *Антология* 45, II 173, 26 – 174, 27 W.). Очевидно, что и здесь в человеческой душе («в нас») обитает «начало действия», которое принадлежит высшей сфере, находящейся за пределами природы, и потому свободное от космических воздействий и власти судьбы. Примечательно, что двумя строками ранее это же «начало» называется «началом деятельности», которое находится в согласии с судьбой и промыслом:

> Если это так, то начало деятельности в людях (ἡ τῶν ἀνθρώπων ἀρχὴ τοῦ πράττειν) находится в согласии с двумя этими началами всего [то есть судьбой и промыслом];

[97] Подробнее см. Dillon–Finamore 2002, 161–162. Далее в этом отрывке указывается на важность такого различения и в качестве примера негативных последствий сообщается, что, не сумев различить между этими тремя целями воплощения, платоники второго века Нумений, Кроний и Гарпократион ошибочно объявили всякое нисхождение злом.

однако верно и то, что начало действия в нас (<ἡ> ἐν ἡμῖν τῶν πράξεων ἀρχή) независимо от природы и свободно от движения небес. По этой причине оно не содержится (οὐκ ἔνεστι) в [начале] космоса (ἐν τῇ τοῦ παντός). Ведь поскольку оно <не> выводится как из природы, так и из движения небес, то считается старшим (πρεσβυτέρα) по отношению к космосу и независимым от него.

Несомненно, что речь здесь идет об одном начале, не двух, однако настораживает то обстоятельство, что им, по-видимому, приписываются разные, более того, противоположные, свойства: разве согласованность с судьбой и промыслом не предполагают зависимость от них? Далее читаем следующее:

> Но так как оно выделило для себя (κατενείματο) части (μερίδων) из всего космоса и меры (μοίρας) от всех стихий и нашло им применение, то и само включено в распорядок судьбы, способствует ее исполнению, помогает осуществлению ее установлений и с необходимостью ею используется. А поскольку душа содержит в себе чистый, самодостаточный, самодвижущийся, самостоятельно действующий и совершенный логос, она оказывается свободной от всякого внешнего воздействия. Однако, выдвигая вперед другие образы жизни, склонные к рождению и причастные телесному, она оказывается вовлеченной в мироустройство.

Перевод первой части фрагмента базируется на тексте, предложенном издателями (Wachsmuth и Dillon): «ἔστι δὲ καὶ ἀφειμένη ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ ἀπόλυτος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς κινήσεως <ἡ> ἐν ἡμῖν τῶν πράξεων ἀρχή».

Даниэла Таормина[98] настаивает на сохранении чтения рукописи, считая исправления излишними: «ἔχει δὲ

[98] В своем издании *Писем* Ямвлиха (Taormina–Piccione 2010, *com. ad. loc.*) и в специальной статье: Taormina 2012.

καὶ ἀφειμένην ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ ἀπόλυτος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς κινήσεως ἐν ἡμῖν τῶν πράξεων ἀρχήν. — Это так же предполагает наличие в нас начала действия, не зависимого от природы и свободного от движения небес».

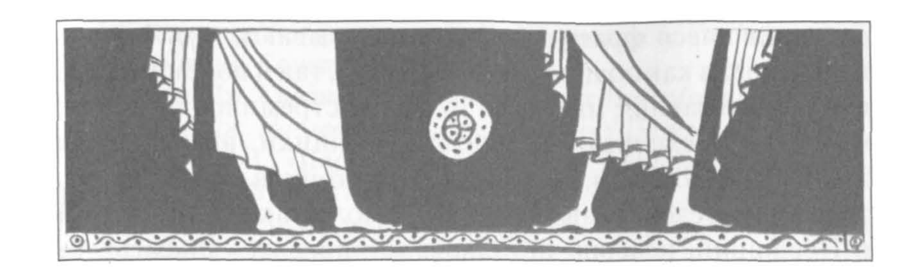
Действительно, самостоятельность души и ее независимость от судьбы утверждается также и в Письме 11 (Поймению), в то время как в Письме 12 (Сопатру) говорится об ограниченности влияния судьбы лишь пределами природы. В качестве подтверждения этого воззрения Ямвлиха Таормина предлагает обратиться к двум текстам. Согласно замечанию Прокла в трактате *О промысле* (Steel 2007, 9–10, 16), различие между промыслом и судьбой Ямвлих рассматривал во многих своих работах, аргументируя в том смысле, что все, происходящее согласно судьбе, подчинено также и промыслу, однако высшие уровни сущего зависят лишь от промысла и не подвластны «астрологическим влияниям», то есть судьбе. Кроме того, в *О мистериях* VIII 6 Ямвлих следующим образом истолковывает «герметическую» идею о двух душах:

> Человеку присущи две души: одна восходит к первому умопостигаемому, причастная силам демиурга, другая же придается круговращением небес, в которое вторгается (ἐπεισέρπει) душа, созерцающая бога. А коль скоро это так, то душа, нисходящая в нас из космосов [то есть из области небесных тел], следует за их круговым движением. Та же, что умопостигаемым образом присутствует в нас благодаря умопостигаемому, выходит за пределы круга рождения; благодаря ей мы освобождаемся от судьбы и восходим к умопостигаемым богам.

Из платоников II века о двух душах говорил только Нумений (фр. 43–44 Des Places), а также некоторые гностики (Ориген, *О началах* III 40). Красочную картину «прилепившейся души», влияние которой нужно преодолеть силою

разума, рисует гностик Исидор, ученик Василида (Климент Александрийский, *Строматы* III 114, 1). Аналогичным образом далее Ямвлих пишет, что именно это свойство души *оправдывает* теургическую практику, возводящую в высшие сферы и позволяющую освободиться от оков судьбы путем преодоления в теургической церемонии силу «космических» богов властью богов «сверхкосмических» (*О мистериях* VIII 8).





О ДУШЕ



ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

О душе, ее природе, способностях и предпринимаемом ею небесном путешествии Ямвлих высказывается неоднократно и в различных контекстах[1]. Насколько обширным был трактат Ямвлиха «О душе» и какие разделы включал в себя, сказать трудно. До нас дошла лишь доксографическая его часть, сохранившаяся, как и *Письма*, в составе массивной *Антологии* Иоанна Стобея[2], которого интересовало лишь систематическое изложение «мнений о душе», выполненное в лучших перипатетических традициях. Поэтому неизвестно, содержал ли трактат сколь-либо детальное изложение собственной *позиции Ямвлиха. Однако*

[1] См. отдельную статью о религиозно-философском контексте психологии Ямвлиха в этом томе. Первая публикация данного перевода: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 228–258.

[2] Кроме того, его позицию пересказывают Присциан и Псевдо-Симпликий. Подробнее см. Steel 1978. Финамор и Диллон приводят текст, перевод и комментарий (Finamore–Dillon 2002, 229 сл.).

сохранившиеся фрагменты ясно показывают, что Ямвлих преследовал как общеобразовательные, так и полемические цели: сопоставляя мнения о душе, он стремился показать, что многочисленные его предшественники, включая как древних платоников, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев, так и непосредственных коллег по школе, таких как Амелий и Порфирий, неверно истолковали «древнее» пифагорейское и платоническое учение. Указания на оригинальное учение Ямвлиха о двойственной природе души Стобей сохраняет лишь в нескольких случаях. Эти фрагменты поддаются интерпретации на основании других источников (см. примечания к тексту).

Е. В. Афонасин

Источники и библиография

Нижеследующий перевод фрагментов трактата *О душе* Ямвлиха подготовлен по изданию Дж. Финамора и Дж. Диллона (Finamore–Dillon 2002), которые, в свою очередь, следовали более ранней работе Фестюжьера (Festugière 1953). Издания основных источников и библиографические ссылки на использованную литературу указаны ниже, дополнительные источники даются по электронной базе античных текстов TLG (Thesaurus Linguae Graecae: http://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php). Переводы мои, за исключением специально оговоренных случаев.

Афонасин Е. В. «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства», ΣΧΟΛΗ 3.2 (2009), сс. 559–611.

Афонасин Е. В. «Дикеарх из Мессины. Фрагменты и свидетельства», Петрова, М. С., ред. *Аристотель. Идеи и интерпретации*. Москва, 2017, сс. 116–171.

Афонасин Е. В. *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург, 2020.

Афонасин Е. В., Афонасина Е. В., Щетников А. И. *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург, 2014.

Диллон, Дж. *Средние платоники*. Санкт-Петербург, 2002.

Диллон, Дж. *Наследники Платона*. Санкт-Петербург, 2005.

Месяц, С. В. «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», ΣΧΟΛΗ 2.2 (2008), сс. 277–308.

Солопова М. А. *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва, 2002.

Afonasin E. V., Dillon J. M., Finamore J., eds. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden, 2012.

Arnim J. von, ed. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 1–3. Leipzig, 1903–1905 (SVF).

Blumenthal H. J., Lloyd A. C. *Soul and the Structure of Being in Late Platonism: Syrianus, Proclus, Simplicius*. Liverpool, 1982.

Blumenthal H. J., Clark E. G. *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. Bristol, 1993.

Blumenthal H. J., Finamore J. F. *Iamblichus: The Philosopher*. Syllecta Classica 8 (1997).

Des Places É., éd. *Numénius, Fragments*. Paris, 1973.

Diehl E., ed. Procli *in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig,1903–1906.

Diels H., Kranz W., hrsg. *Die Fragmente der Vorsokratiker I–III*. Zürich / Hildesheim, 1956 (DK).

Dillon J. M. "Iamblichus of Chalcis (ca. AD 240-325)", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2. Berlin / New York, 1987, pp. 862–909.

Dillon J. M. *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford, 1993.

Dillon J. M. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden, 1973 (2nd ed. 2010).

Dillon J. M. *The Platonic Heritage*. Ashgate, 2012.

Festugière A.J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Vol. 3. Paris, 1953.

Finamore J. F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, 1985.

Finamore J., Dillon J., eds. *Iamblichus, De anima*. Leiden, 2002.

Goulet R., ed. *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. Paris, 1989–2011.

Isnardi-Parente M. *Senocrate–Ermodoro: Frammenti*. Naples, 1982.

Isnardi-Parente M. *Speusippo, Frammenti*. Naples, 1980.

Kalbfleisch K., hrsg. *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift,* Pros Gauron peri tou pōs empsychoutai ta embrya. Berlin, 1895.

Laks A. *Diogene d'Apollonie.* Lille, 1983.

Long A. A., Sedley D. *The Hellenistic Philosophers,* 2 vols. Cambridge, 1987.

Shaw G. *Theurgy and the Soul.* University Park, 1995.

Steel C. *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus.* Brussel, 1978.

Tarán L. *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary.* Leiden, 1981.

Thesleff H., ed. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period.* Åbo, 1951.

Wachsmuth C., Hense O., eds. *Stobaeus, Anthologium.* Berlin, 1884–1912.

ФРАГМЕНТЫ ТРАКТАТА ЯМВЛИХА «О ДУШЕ»

I. Природа души

1. [362 Washsmuth I] Возводя все то, что наилучшим образом соответствует душе, к трем основным родам — движению, знанию и тончайшей сущности, которую он иногда называл бестелесной, — [363 W] Аристотель каждому из этих родов сопоставляет затем подходящее мнение, так обнаруживая предел беспредельному, а также ясное и сжатое средство постижения [мнения][3]. Мне же в этом определении видится много двусмысленного и неясного (ведь движение-перемещение не следует рассматривать так же, как протекание жизненных процессов, знание-представление

[3] Аристотелево обсуждение мнений предшественников о душе служит для Ямвлиха естественной точкой отсчета, хотя, разумеется, используемый им материал гораздо обширнее и принадлежит другой эпохе. См. Аристотель, *О душе* 1.2, 405b11–2 сл.: «...движение, чувственное восприятие и бестелесность». Замена «чувственного восприятия» на «знание», вероятно, обусловлено 404b28 сл.

(αἱ μορφωτικαί) — как отвлеченное знание (ἄμορφοι γνώσεις), а чистоту воздуха как чистоту бестелесной сущности), равно как много неполного и неадекватного (ведь все разнообразие мнений невозможно охватить этими тремя родами).

Души состоят из атомов

2. Некоторые возводят сущность души к первым началам четырех элементов. Ведь первичные атомарные тела элементарнее даже четырех элементов; будучи несмешанными и совершенно заполненными чистой первичной сущностью[4], они не допускают внутри себя никакого деления. Первые начала бесконечно разнообразны по форме, и одна из них сферична; именно из этих сферических атомов, как они говорят, и состоит душа.

Душа — форма для тела

3. Как учат некоторые аристотелики, душа — это форма, связанная с телами[5], или простое бестелесное качество, или сущностное совершенное качество. К этому мнению примыкает другая, хотя и не нашедшая отражения в традиции, но представляющаяся правдоподобной точка зрения, согласно которой душа — это соединение всех качеств и простое их объединение, либо выводимое из них, либо им предшествующее.

Душа как математическая сущность

4. [364 W] Теперь предлагаю тщательно рассмотреть тех, кто связывает сущность души с математической сущностью. Из них первый род — это фигура (σχῆμα)[6], кладущая предел протяженности (διάστασις), и сама протяженность.

---

[4] Аристотель также начинает с атомистов (403b31). «О чистой первичной сущности» атомисты не говорят.

[5] Ср. Аристотель, *О душе* 2.1, 412a19.

[6] Как замечают Диллон и Финамор, сопоставление с *Комментарием к «Тимею»* Прокла (2.153, 21 Diehl) показывает, что здесь возможна описка: согласно Северу «пределом протяженности» является не фигура, а точка (στιγμή, σημεῖον). С другой стороны, по свидетельству Ямвлиха

Именно так определяет ее платоник Север, а Спевсипп определил ее как «распространенную во всех направлениях форму»[7]. Причиной же или, скорее, предваряющим их обеих единым можно назвать ее, дав тем самым наиболее чистое определение.

Число, далее, образует второй род. В самом деле, некоторые пифагорейцы прилагают его к душе непосредственно[8]; Ксенократ — поскольку она является самодвижущимся числом[9], Модерат-пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции (λόγοις περιέχουσιν)[10]; как различительный инструмент бога-творца (κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον) — Гиппас, слушатель («акусматик») Пифагора; по словам Аристотеля[11], Платон [образует душу], полагая, что первоначальное живое существо (αὐτὸ τὸ ζῷον) состоит из идеи единого и первичных измерений длины, [ширины] и глубины, определяя единое как ум, двоицу — как научное знание (ἐπιστήμη), плоское число — как мнение, а объемное число — как чувственное восприятие.

(*Об общей математической науке* 4) точку в качестве первого принципа фигуры рассматривал Спевсипп.

[7] Спевсипп, фр. 54 Tarán. Ямвлих упоминает это определение еще раз в своем сочинении *Об общей математической науке* 9. Полемику вокруг этого сообщения подробно обсуждает Диллон 2005, 57 сл.

[8] То есть тем или иным способом определяют «число души», как об этом сообщает Аристотель (*Метафизика* 1.5, 985b26). Числом этим может быть единица (комментарий Александра Афродисийского к этому месту), двойка (Экфант у Ипполита, *Опровержение всех ересей* I 15, 2) или четверка (Псевдо-Плутарх 877A, Секст Эмпирик, *Против ученых* IV 6).

[9] См. *О душе* 1.2, 404b29; 1.4, 408b32 сл. = Fr. 165 Isnardi-Parente/ 60 Heinze. См. Диллон 2005, 143 сл.

[10] Здесь и далее, подробнее о Модерате см. Афонасин–Афонасина–Щетников 2014, 283–306.

[11] Ср. *О душе* 1.2, 404b18–24. Ямвлих обращается здесь к устному учению Платона.

Душа как гармония

5. Рассмотрим теперь гармонию, но не ту, которая присуща телам, а математическую. Именно ее, то есть, попросту говоря, то, что делает складными и согласными друг с другом различающиеся между собой вещи, Модерат и прилагает к душе. Напротив, Тимей (из Локр) гармонию в душе относит к мере и связи (σύνδεσιν)[12] в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, [365 W] в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес[13].

Душа как бестелесная сущность

6. Давайте же вновь обратимся к бестелесной сущности самой по себе и разберем вместе с тем по порядку все мнения о душе. Некоторые эту сущность, во всей ее полноте, называют «подобочастной»[14], тождественной и единой, такой, что каждая ее часть заключает в себе целое. Другие в отдельную душу помещают умопостигаемый космос, богов, демонов, благо и все наидревнейшее (τὰ πρεσβύτερα)[15],

---

[12] Ср. Платон, *Тимей* 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения). В сохранившемся трактате, надписанном именем Тимея из Локр, точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: 95E–96C).

[13] Ср. Порфирий, *Сентенции* 18 и Прокл, *Комментарий к «Тимею» Платона*, 2.113.8–215.28 и 2.212.3–213.7. В последнем случае, как, вслед за Фестюжьером, замечают Диллон и Финамор (с. 87), Прокл не тóлько цитирует Порфирия, который учит о космической гармонии, но и, со ссылкой на Аммония, приписывает Плотину соответствующее толкование гармонических пропорций, на основании которых в *Тимее* 35a создается душа. См. Ямвлих, *Комм. к «Тимею»*, фр. 53 Dillon. О гармонии небесных сфер многие «пифагорейцы и платоники» действительно учили.

[14] ὁμοιομερῆς, состоящей из однородных частиц.

[15] Следующее за этим ἐν αὐτῇ выглядит плеоназмом. Согласно Ямвлиху (ср. также Стобей I 367, 3), эпитеты «божественный», «наидревнейший»

и заявляют, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом в соответствии с сущностью каждой вещи[16]. Этого мнения, бесспорно, придерживается Нумений, с ним не во всем соглашается Плотин; Амелий занимает неуверенную позицию, а Порфирий сомневается по этому поводу: то он решительно отвергает это мнение, то принимает его в качестве древнего предания. Согласно этому представлению, душа в полноте ее существа ничем не отличается от ума, богов и превосходящих ее родов[17].

7. Теория, противоположная этой, выделяет душу как следующую за умом в качестве отдельной ипостаси, причем ту ее часть, что наделена умом, истолковывает как тесно связанную с умом, однако существующую самостоятельно и независимо от него, и она отделяет душу от всех высших родов сущего, отводя ей, в качестве специального определения ее сущности, либо место, промежуточное между делимыми и неделимыми [366 W] <и телесными и бес>телесными родами сущего, либо полноту всеобщих смыслов (лого-

---

и «наилучший» относятся к небесным существам, богам, демонам, ангелам и героям.

[16] Принцип, важный для неоплатонизма. См. Прокл, *Первоначала теологии* 103 «Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ — Все во всем, но в каждом в соответствии с его сущностью». См. также Сириан, *Комментарий к «Метафизике»* 82.1, где это представление приписывается «пифагорейцам». Эта формула была воспринята Псевдо-Дионисием (*О божественных именах* 4.7), а затем Джордано Бруно и Лейбницем. Истоки этого представления можно найти у Антиоха Аскалонского (Цицерон, *Тускуланские беседы* V 22), а при желании — и у Анаксагора (Аристотель, *Физика* 187b1–7), однако, по-видимому, Нумений первым систематически использовал его для описания взаимоотношений этого мира с миром умопостигаемым. Подробнее см. Афонасин–Афонасина–Щетников 2014, 543–623.

[17] В вышеупомянутом месте из *Комментария к «Тимею»* Прокла (213.13–15) Амелий действительно считает, что душа включает в себя все сущее в мире, богов, демонов, людей и неразумные существа. Похожая позиция Порфирия (и Плотина) выражена в *Сентенциях* 10 и 17. Ясно, что Ямвлих существенно упрощает теории своих предшественников, противопоставляя их все своей собственной.

сов), либо то, что после идей выполняет демиургическую функцию, либо жизнь, живую саму по себе и исходящую из умопостигаемого мира, либо, наконец, нисхождение родов истинно сущего как целого в низшую сущность. Именно этих доктрин полностью придерживались и сам Платон, и Пифагор, и Аристотель, и все древние, чьи великие имена прославлены мудростью, и это поймет каждый, кто исследует их учения строго научно. На них же и мы основываем все наше сочинение, цель которого — раскрытие истины[18].

Отдельные мнения (в основном материалистические)

8. Некоторые физики считают душу сплетением противоположностей, таких как <холодное> и горячее, сухое и влажное. Ведь они выводят слово «жизнь» из «кипеть» по причине тепла, а слово «душа» из «остывать» по причине холода, и в обоих случаях <они предлагают этимологии, соответствующие их мнениям; ведь либо они считают сущностью души огонь>, либо душой полагают вдыхаемый воздух; ведь сказано же, согласно Аристотелю, в одной орфической поэме, что душа входит в нас из космоса вместе с дыханием, порожденная ветрами; похоже, и сам Орфей считал душу отдельной и единой, так что от нее происходит множество разделений, и многочисленные промежуточные «дыхания» нисходят в отдельные души из мировой души[19].

[18] Очевидно, что Ямвлих высказывает здесь свою точку зрения, согласно которой душа как отдельная ипостась представляет собой промежуточное звено между неизменным миром Ума и изменчивым космосом. Термин «полнота (плерома)» от Ямвлиха затем перешел к Проклу и Дамаскию, хотя, вопреки мнению некоторых авторов, я бы не стал связывать его в данном контексте с гностицизмом. См. так же *О мистериях* 1.8.

[19] Ямвлих связывает *О душе* 405b23 сл. с последующей цитатой из орфики (410b27 сл. = фр. 27 Kern / 421 Bernabé). Критикуются все те, кто слишком тесно связывает душу с первоэлементами и различными «противоположностями», что было характерно в целом для ранних греческих физиков от Гераклита и Эмпедокла до Диогена из Аполлонии и автора Папируса из Дервени. «Душе свойственно познавать не потому, что

9. Некоторые аристотелики полагают, что душа — это эфирное тело; другие определяют ее как сущностное совершенствование божественного тела, которое Аристотель называет «вечным движением» (ἐνδελέχειαν), [367 W] как в некоторых случаях и Теофраст[20]; либо то, что происходит из всех более божественных родов, если несколько модифицировать их воззрения[21]; либо то, что сливается (συγκεκραμένον) с телами, как считают стоики[22]; либо то, что смешивается с началом роста или присуще телу как «одушевленному» —

она состоит из элементов, а также ясно, что не подобает и неправильно говорить, что она движется» (*О душе* 410a26–28). Орфика цитируется еще раз ниже (фр. 25), причем, как и в этом случае, Ямвлих расширяет свидетельство Аристотеля, истолковывая его в нужном ему ключе.

[20] Этот комплексный фрагмент подробно разбирают Финамор и Диллон (с. 95–100). Светоподобной материальной субстанцией считает душу Гераклид Понтийский, упоминаемый Ямвлихом далее (фр. 26), однако в качестве платоника (подробнее о психологии Гераклида см. Диллон 2005, 241 сл., Афонасин 2020). Эфирной, по свидетельству Тертуллиана (*О душе* 5.1) и Макробия (*Сон Сципиона* 1.14.20), первым назвал душу перипатетик начала II в. до н. э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада. Термин «энделехейя», приписываемый Аристотелю Теофрастом (в его доксографическом сочинении, см. Епифаний, *Против ересей* 3.31–32) и означающий здесь «сущностное совершенствование божественного тела», должно быть, указывает на главное свойство души — вечное движение. Так же этот термин определяется Цицероном (*Тускуланские беседы* 1.10) и Филоном Александрийским (*De somniis* 1.30). Состоящая из той же субстанции, что и небеса, душа обладает тем же фундаментальным свойством — вечным круговым движением. Вероятно, из этой исходной идеи затем возник неологизм «энтелехейа» («душа есть первая энтелехейя естественного тела», 412b5), однако не исключено, что некоторые перипатетики не последовали за своим учителем, что и нашло отражение в доксографической традиции.

[21] Эта фраза Ямвлиха, по мнению Финамора (Finamore 1985, 12 сл.), может указывать на «эфирное тело» души.

[22] Ср. SVF 1.145; 2.473 и др., где говорится о «полном смешении». Вероятно, имеется в виду «огненная пневма». Полемику стоиков и перипатетиков о смешении см. в трактате Александра Афродисийского *О смешении и росте* (Солопова 2002).

однако не самой душе в качестве ее принадлежности — как говорит о душе Дикеарх из Мессины[23].

II. Душевные способности

Как способности присущи душе?

10. Платон не считает, что душевные способности существуют независимо от души; напротив, он говорит, что они по естеству связаны с душой и единообразно («как одна форма») сосуществуют с ней по причине несложной природы души[24]. Так же и Аристотель, полагая сущность души простой, бестелесной и формообразующей (εἴδους τελεσιουργὸν), не представляет дело таким образом, как если бы способности были присущи некой сложносоставной душе[25]. Напротив, философы-преемники Хрисиппа и Зенона и все те, кто считает душу телом, рассматривают способности так, как если бы они были качествами одного субстрата, а душа подлежала этим способностям как субстанция;[26] и из них они составляют одну сложную природу, сочетающую неподобные (ἀνομοίων) начала.

[368 W] Так способности присущи душе, ей самой или же общему живому существу, которое заключает в себе душу и рассматривается как существующее в теле (μετὰ τοῦ σώματος θεωρουμένου ζῴου). По мнению тех, кто считает, что душа живет двойной жизнью, одной сама по себе, другой — в теле, они присущи душе одним способом, а цельному живому

---

[23] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.10, где позиция Дикеарха излагается более детально. Здесь говорится, что, по мнению Дикеарха, души не существует ни в человеке, ни в животном. «Одушевленность» — это характеристика всего живого организма и не может быть отделена от него. Подробнее см. Афонасин 2017.

[24] См., например, *Федон* 78b, хотя душа и трехчастна: *Тимей* 69b и др.

[25] Это вольное толкование позиции Аристотеля. Ямвлиху важно противопоставить его и Платона стоикам.

[26] ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασιν... См. *SVF* II.826 (28F Long–Sedley).

существу — другим; так это представляют Платон и Пифагор[27]. Те же, кто считает, что у души лишь одна жизнь — жизнь сложного [организма], так как душа растворена (συγκεκραμένης) в теле, как говорят стоики, или потому что душа отдает всю свою жизнь общему живому существу, как на этом настаивают перипатетики, утверждают, что способности присущи [душе] одним лишь способом — разделенные (ἐν τῷ μετέχεσθαι) целым живым существом или же растворенные в нем[28].

Как различаются способности?

11. Как же они различаются? Согласно стоикам, некоторые различаются в соответствии с подлежащими им частями тела. Ведь различны, по их словам, даже истечения пневмы из ведущей части (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ): одни предназначены для глаз, другие — для ушей, иные — для остальных органов восприятия. Другие (способности) различаются благодаря своим особенностям в том же самом субстрате; ведь как сладость и приятный запах присутствуют в одном и том же теле — яблоке, так и ведущая часть заключает в один субстрат и воображение, и признание (συγκατάθεσιν), и стремление, и разумение (λόγον)[29]. Для аристотеликов и всех тех, кто считает душу несложной, ее способности <различаются не> субстанционально, но по виду тех эффектов, которые они в силах произвести[30]. По

[27] О двойной жизни души Ямвлих говорит не раз. См. *О мистериях* 3.3 и фр. 17 ниже.

[28] Речь идет о позднейших толкованиях Аристотеля, которые, по мнению Ямвлиха, искажают исходное учение Платона и Аристотеля об автономности души. Александр Афродисийский (*О душе* 20.26–21.13) отрицает, к примеру, что душа и тело подобны кормчему и кораблю.

[29] См. *SVF* II.836, 837, III.177 (признание), 169–177 (стремление); Long–Sedley 1987, I, p. 53–54. Яблоко в качестве примера приводят Порфирий, Александр Афродисийский и другие авторы.

[30] Текст предложения исправлен издателем. См. Аристотель, *О душе* 402b1 сл., 411a26 сл., 413b13 сл., 432a22 сл. и др. Согласно Аристотелю, если душевные способности делимы, тогда что их объединяет? Тело не

Платону душа в одном смысле называется трехчастной, так как трояким образом различается в разных жизненных сущностях (ἐν ἑτέραις οὐσίαις τριπλῇ ζωῆς)[31], [369 W] в другом же смысле у нее множество способностей, так как различия теперь наблюдаются не в жизненных сущностях, но в одном и том же субстрате в различных индивидуальных свойствах. В целом же часть отличается от способности тем, что часть касается субстанционального различия, в то время как способность — порождения или созидания в одной и той же субстанции.

Многообразие душевных способностей

12. Последователи Зенона считают, что душа восьмичастна и что с <этими частями> связаны многочисленные способности, как, например, ведущая часть заключает в себе воображение, признание, стремление и разумение[32].

может объединять, следовательно, это душа, которая таким образом оказывается неделимой. Это верно даже в случае с растениями и насекомыми, которые способны жить, будучи разделенными на части. Критикуя трехчастное деление души у Платона, он отмечает, что лучше говорить о выделении отдельных способностей в единой душе, допуская отделение разве что для ума (413b24).

[31] *Тимей* 69b, *Федр* 246a и др. Диллон и Финамор (p. 108 сл.) отмечают, что различие между частью души и ее способностью хорошо представлено в платонической традиции, как это показывают фрагменты трактата Порфирия *О душевных силах* (253F.1–122 Smith; ap. Stobaeus I.350.8–354.18). Части души отличаются своими субстратами, однако несколько способностей могут быть присущи одной части. С этим соглашаются даже те, кто, как Николай Дамасский и Лонгин (253F.37–42), считают душу несложной. Как бы там ни было, согласно Порфирию (Fr. 253F.11–18 Smith, ap. Stobaeus 350.19–25) и, вероятно, Ямвлиху (см. фр. 12 ниже) трехчастное деление души важно не само по себе, но как способ построения иерархии добродетелей, о чем подробнее см. новую работу Дж. Финамора (Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 113–132), и установления ее отношения с телом. Подробнее о термине πολυδύναμος см. Finamore–Dillon 2002, 109 ff.

[32] Испорченный текст дополнен издателями. См. *SVF* I.143, II. 827, 828, 830, 832, 836, 879.

Платон и его школа, а также Архит[33] и остальные пифагорейцы объявляют душу трехчастной, разделяя ее на разум, стремление и желание (εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν), ведь они полезны для определения состава добродетелей. Из душевных способностей они указывают на силу роста, воображение, восприятие, мнение, движущее тело намерение, стремление к добру или злу и мышление[34]. Аристотель выделяет пять способностей: силу роста, восприятие, движение-перемещение, стремление и мышление[35].

Какие способности присущи душе?

13. Плотин удаляет из души все неразумные способности — чувственное восприятие, воображение, память и рассудок[36]. Он оставляет лишь чистый рассудок в чистой сущности души, так как этот последний обладает способностью, родственной душевной сущности. [370 W] Напротив, платоник Демокрит и его сторонники возводят все эти виды способностей к сущности самой души[37].

---

[33] Ни Архит, ни псевдо-Архит не говорят о трехчастной душе, однако, как отмечают комментаторы, сохранился примечательный фрагмент сочинения *О природе человека* некоего Эсара (Aesarus) (ap. Stob. 1.355.1–357.22), в котором пифагореец этой доктрины придерживается. Теслеф, Диллон и Финамор считают вероятной идентификацию этого Эсара с пифагорейцем Аресой (Aresas) из Лукании, которого упоминает Ямвлих (*О пифагорейском образе жизни* 266). См. Thesleff 1951, 48–50.

[34] ...φύσιν καὶ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν καὶ δόξαν καὶ κινητικὴν σωμάτων διάνοιαν καὶ ὄρεξιν καλῶν κἀγαθῶν καὶ νοήσεις...

[35] φύσιν, αἴσθησιν, κίνησιν κατὰ τόπον, ὄρεξιν, διανόησιν (*О душе* 441a31 и 432a29). В других местах список варьируется. Ср. 413a23, 413b1, 432a22 и 433b1.

[36] См. *Эннеады* 4.3.18 (о том, что, оставляя тело, душа сохраняет лишь высшие способности), 1.1.7 (о том, что чувственное восприятие не принадлежит сущности души) и др.

[37] О Демокрите см. статью Люка Бриссона в *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (Goulet 1989–2011, 2.7167). Этот платоник, живший до Плотина и придерживавшийся, как видно, прямо противоположной позиции, комментировал диалоги Платона и писал доксографические сочинения.

Платон полагает, что способности принадлежат как самим душам, так и живым существам, различая свое в каждой жизни (καθ' ἑκατέραν ζωὴν διοριζόμενος ἑκάτερον).

Порфирий, Плотин и их последователи утверждают, что присущие ей способности душа проецирует (προβάλλεσθαι) на каждую часть мира, и жизни, будучи так или иначе спроецированы, разрушаются и прекращают существование подобно тому, как из семени появляется растение, когда семя возвращается в себя[38]. Можно предположить также, хотя и не настаивая, новую точку зрения, согласно которой эти способности остаются в мире, а отнюдь не разрушаются[39].

О памяти

14. [609 Hense III] Таковы важнейшие способности души, однако есть и другие способности, ей присущие, но не сущностные, такие как память, которая есть удержание впечатления[40].

Об уме

15. [317 Wachsmuth I] Что же касается ума и других высших способностей души, то стоики говорят, что разум не насажден в душе изначально, но присоединяется впоследствии, примерно к четырнадцати годам, благодаря чувственному восприятию и воображению[41]. Напротив, последователи Пифагора и Платона утверждают, что разум присущ и новорожденному, однако затемнен внешними

---

[38] Или «прорастает», как у многолетних растений, вроде тюльпанов, когда растение увядает, а луковица остается и дает жизнь новому растению на следующий год.

[39] О том, что, оставаясь в мире, низшие способности души некоторым образом продолжают существовать, Ямвлих говорит и в своем комментарии к *Тимею* (фр. 81 Диллон, из Прокла, *In Tim.* 3.234.18). См. ниже фр. 37. Подробнее см. Finamore–Dillon 2002, 116–117.

[40] См. Аристотель, *О памяти* 451a14. Этот и следующий фрагменты перенесены Фестюжьером из других мест *Антологии* Стобея.

[41] *SVF* 2.841(Гален цитирует Хрисиппа) и 471a, 2.83 и 764 (о возрасте в 14 лет).

влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии[42].

Что же касается ума, то многие перипатетики полагают, что один ум происходит из семени и природы и появляется в момент рождения; однако к нему они добавляют второй ум, называемый отдельным и внешним, возникающий тогда же, но проявляющийся позже, когда актуализируется потенциальный ум и начинает подобающим образом участвовать в актуальном мышлении[43]. Напротив, многие платоники сами помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и совершенно не отличают ее от ума[44].

III. О действиях души

16. [370 Wachsmuth I] Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения?[45] Но если неподвижное недейственно, то недейственное начало (ἀνενέργητον) в душе будет зачинателем действия[46]. И если, как говорят некоторые, действие (ἐνέργεια) есть цель, связь (συνοχή), единство и надежная причина движе-

[42] *Тимей* 43d–44a; Прокл, *In Tim*. 3.348.6–21.

[43] О потенциальном и актуальном уме Аристотель говорит не раз. См. раздел трактата *О душе* 3.5 и *О возникновении и уничтожении* 736b. Как и в других подобных случаях, Ямвлих ссылается на перипатетическую традицию после Аристотеля, представленную прежде всего комментариями, наиболее известным из которых был комментарий Александра Афродисийского на трактат *О душе*.

[44] Предложение обрывается. См. 6 и 7 выше, 17–18 и 39 ниже. Этого мнения, согласно Ямвлиху, придерживались Нумений и, отчасти, Плотин, Порфирий и Амелий.

[45] Вероятно, имеется в виду точка зрения комментаторов, вроде Александра Афродисийского, согласно которой душа, в качестве формы для тела, сама остается неподвижной (*Комментарий к «О душе» Аристотеля* 21.22–24.17). См. Аристотель, *О душе* 405b30–b25.

[46] Ямвлих считает, что комментаторы ошибочно истолковывают учение Аристотеля. Он не согласен с тем, что неподвижное и недейственное (неактивное) начало само может стать причиной действия.

ния, и если, по словам Аристотеля, неподвижная энтелехия души крепко удерживает это действие в себе (ταύτην ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν), тогда все то, что осуществляется во всех действиях живых существ, будет происходить от такого совершеннейшего действия[47]. Что же касается Платона, то по его мнению совершенные действия ни в коем случае не родственны (συμφύτῳ) сущности и жизни души. Ведь ясно, что он связывает действия с универсальным живым существом (τὸ κοινόν), но так как изменение, делимость, телесная протяженность (παράτασις) и распространение [371 W] во времени и пространстве совпадают с действиями, ни одно из которых не присуще самой бестелесной жизни, то отсюда следует, что, согласно Платону, ни одно из движений сложного живого существа не присуще самой душе. И так как, по его представлению, жизнь двойственна, — одна отделена от тела, другая общая с ним, — то так же и некоторые действия присущи самой душе, а некоторые общие с тем, что содержит ее в себе (τοῦ ἔχοντος). Одни действия изначально возникают в душе, другие возбуждаются телесными страстями, а третьи оживляются (ἀνακινούμενα) в равной мере и тем и другим. Однако все они возникают из души, которая и есть их причина. Перемещение (φορᾶς) корабля зависит от совместных усилий рулевого и ветра, хотя необходимы также и другие [условия], без которых корабль не сдвинется, однако рулевой и ветер сами по себе представляют собой важнейшие причины, без которых движение невозможно. Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента (ὄργανον) или транспортного средства (ὄχημα), однако она способна и на собственные движения, и свободные души, отделившиеся от сложного живого существа, осуществляют (ἐνεργοῦσιν) сущностную жизнь души, боговдохновенную (ἐνθουσιασμῶν),

---

[47] Напротив, если неподвижное будет действенным (активным), что характерно для ума, то каким образом он может быть ответственен за телесные действия любых живых существ?

нематериально разумную (τῶν ἀύλων νοήσεων), словом, ту, что связывает нас с богами. Конечно, считающие душу телесной, как, например, стоики и многие другие, с этим не согласятся. Не согласятся с этим и те, кто думает, что душа смешивается с телом в акте зарождения (συγκεκρᾶσθαι αὐτὴν εἰς τὴν γένεσιν), и таковы многие физики. Им подобны и те, кто считают душу своего рода побегом (βλάστημα), соразмерно (ἐν ἁρμονίας) произрастающим из тел[48]. [372 W] Все они приписывают душе телесные (σωματοειδεῖς) движения.

IV. О психических актах

17. Все ли души осуществляют одинаковые акты (ἔργα)[49], или у универсальных (τῶν ὅλων) они совершеннее, а у остальных соответствуют тому чину (τάξιν), который они занимают? Как говорят стоики, разум (λόγος) уникален, рассудок (διανόησις) един для всех, а правильные действия (τὰ κατορθώματα) и добродетели одинаковы как для индивидуальных, так и для универсальных душ. Плотин и Амелий придерживаются того же мнения (ведь они не определяют индивидуальную душу как что-то, отличное от универсальной, но как нечто, единое с ней); напротив, согласно Порфирию, действия (ἐνεργήματα) универсальной души совершенно отличны от действий индивидуальной души[50].

---

[48] *Федон* 91d (против мнения Симмия о том, что, будучи своего рода соразмерностью или настройкой, исчезнет вместе или даже ранее настраиваемого объекта, то есть тела).

[49] Как видно из дальнейшего, Ямвлих не проводит принципиального различия между действиями (энергиями) и делами (актами) души.

[50] Плотин действительно настаивает на единстве мировой души и индивидуальных душ. Напротив, развивая позицию Плотина, Порфирий в *Сентенциях* 37 проводит некоторое различие между мировой душой и отдельными душами, говоря, что первая не сводится к их сумме. Само по себе это не объясняет критику Ямвлиха. Возможно, его источник до нас не дошел или же Ямвлих, как и в других подобных случаях, намеренно заостряет противоречие.

18. Не стоит пренебрегать и другим мнением, согласно которому души можно разделить на роды и виды, тем самым различая между совершенными актами универсальных душ, чистыми и незапятнанными действиями божественных душ и, в отличие от этих последних, дерзкими (δραστήρια) действиями демонических душ, великими деяниями душ героев и актами того вида, который характерен для смертных (θνητοειδῆ) и присущ животным и людям, и так далее до самого конца. Данное определение позволяет затем провести разделение на основе зависящих от них свойств[51].

19. Считающие, что души одинаковы на всех уровнях и по роду и по виду, как думает Плотин, или даже по числу, как нередко поспешно заявляет Амелий, признают тождество души и ее действий[52]. Другие, рассуждая более основательно и настаивая на том, что различные сущности душ претерпевают последовательно первое, [373 W] второе и третье нисхождения (προόδους), что и следовало ожидать от тех, кто обсуждает это при помощи новых, но неопровержимых аргументов, говорят, что действия универсальных, божественных и нематериальных душ всегда завершаются (ἀποτελευτᾶν) в их сущностях, но они ни в коем случае не согласятся с тем, что индивидуальные души, заключенные

[51] Здесь и в следующих двух фрагментах Ямвлих излагает свою позицию, которая нашла отражение в *О мистериях* 8.6 и др. и *Письме к Македонию* (Стобей, II 173, 26 – 174, 27 W.), а также пересказывается Проклом в *Комментарии к «Тимею»* (3.245.19–247.25, фр. 82 Dillon, комментируется 41d, фраза о «вторых и третьих»), Псевдо-Симпликием и Присцианом (Finamore–Dillon 2002, 229 сл.). Подробнее см. Steel 1978, 23 сл., текст, перевод и комментарий Финамора и Диллона, новую статью Даниэлы Таормины (Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 63–74).

[52] εἶναι αὐτὴν ἐροῦσιν ἅπερ ἐνεργεῖν. Прокл, как замечают Финамор и Диллон (с. 128 сл.), в том же самом обвиняет Теодора из Асины (*Комм. к Тимею* 3.246.23–28) и, на основе ряда параллельных мест (с. 128, сн. 53), подозревают в этом влияние Ямвлиха. В оставшейся части этого фрагмента и начале следующего этой точке зрения и стоикам (как во фр. 10 выше) Ямвлих вновь противопоставляет свою позицию.

в единой форме и разделенные среди тел, могут быть непосредственно отождествлены с их действиями.

20. Продолжим тем же методом и рассмотрим разделение, подобное предыдущему. Я утверждаю, что акты — это прорастание (προσπεφυκέναι) сил в тех душах, которые полны, просты по природе и отделены от материи, как это раскрывается в только что представленном мнении, и в случае менее совершенных душ, которые существуют разделенными по земле, их акты подобны произрастанию плодов у растений. В этой связи следует заметить, что стоики примешивают (συμμιγνύουσιν) все действия души, какого бы они ни были типа, к неодушевленным частям, которыми они управляют, в то время как последователи Платона — не ко всем. Ведь, как они говорят, некоторые силы, такие как восприятие и желание, связаны с телом как материальной основой, другие же, более чистые, такие как разум, совсем не нуждаются в теле.

21. Что же касается актов, связанных с телесными силами (τῶν σωματοειδῶν δυνάμεων) души, то Платон не связывает их с телами сущностным образом, говоря, что они общаются через обращение (κατ' ἐπιστροφὴν)[53] и избавляя акты отдельных (τῶν χωριστῶν) сил от всякой склонности к телам. Так что акты универсальных и более божественных душ не смешаны благодаря чистоте их сущности, в то время как акты погруженных в материю индивидуальных душ (τῶν ἐνύλων καὶ μεριστῶν) не до такой степени безупречны (ἄχραντα). Акты душ, восходящих и освободившихся от творения, избавляются от остатков телесных влияний, а те, что нисходят, сплетены (συμπλέκεσθαι) и соединены (συνυφαίνεσθαι) с ними всевозможными способами (πολυειδῶς). [374 W] Те души, которые размещены на едино-видных духовных телах (τοῖς αὐτοειδέσι πνεύμασι) и с их помощью легко достигают всего, чего пожелают, с самого начала осуществляют свои акты без

[53] Ср. Порфирий, *Сентенции* 7.

труда; посеянные же в более плотные тела и заключенные в них наполнены (ἀναπίμπλασθαι), так или иначе, их природой. Кроме того, универсальные души обращают к себе все то, чем они управляют (ἐπιστρέφειν εἰς ἑαυτὰ τὰ διοικούμενα), тогда как отдельные души сами обращаются к тому, о чем заботятся (ἐπιστρέφεσθαι πρὸς ταῦτα ὧν ἐπιμελοῦνται).

22. Исходя в своем разделении из других принципов, перипатетики придерживаются мнения, что душевные акты касаются только живого существа и сложного [организма] (τοῦ συνθέτου). [Платон сначала помещает их в душе, однако затем приписывает их общему (τὸ κοινὸν)]. Однако Платон и Пифагор, полагая, что их сущность превыше природы и есть прародитель всего природного, считают их акты старшими и более славными, чем природа. Кроме того, они не допускают природного начала для души[54], полагая, что она, происходящая из себя и для себя[55], сама одушевляет свои действия; и тем внутренним движениям, которые можно считать прекрасными и благими, и превосходящими природу, они предоставляют право занять высший уровень (καθ' αὑτὰ ἐξαιροῦσιν).

23. Ведь и сами платоники весьма расходятся во мнениях[56]. Некоторые, такие как Плотин и Порфирий, сводят к единому составу и к одной форме виды и части жизни, и действия [души][57]. Другие, такие как Нумений, затевают по этому поводу спор[58]. [375 W] Третьи же, такие как Аттик

[54] ἄρχεσθαί τε αὐτὴν οὐ ποιοῦσιν ἀπὸ τῆς φύσεως.

[55] αὐτὴν δὲ ἀφ' αὑτῆς καὶ περὶ αὑτὴν ἐξηγεῖσθαι.

[56] Как и выше (фр. 15) перипатетики вновь противопоставляются платоникам, на сей раз в основном «средним». Исчерпывающий очерк их философии: Диллон 2002.

[57] Разумной и неразумной составляющих жизни души, которую они, в отличие от стоиков, считают единой.

[58] Ср. фр. 44 Des Places, где (по свидетельству Порфирия) Нумений утверждает, что мы обладаем двумя противоборствующими душами.

и Плутарх[59], в этом споре приходят к согласию. Эти последние утверждают, что предвечные (προϋποκειμένων) беспорядочные и несдержанные (πλημμελῶν) движения сопровождаются последующими, которые оформляют и упорядочивают их, и из них двоих они составляют затем созвучие (συνυφαίνουσι).

Причиной, приводящей к нисхождению души, согласно Плотину, является «исходная инаковость», по Эмпедоклу — «бегство от бога» (фр. 115 DK), по Гераклиту — «изменчивый покой (τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης)» (фр. 84a DK)[60], согласно гностикам — «паранойя или отклонение (παρανοίας ἢ παρεκβάσεως)», а согласно Альбину — «ошибочное решение свободной воли». Некоторые из них расходятся со своими предшественниками и, прилепив каким-то образом извне зло к душе[61], считают его происходящим из материи, как не-

---

[59] В тексте сказано: οἱ περὶ Ἀττικὸν καὶ Πλούταρχον. Однако не ясно, о каких приверженцах идет речь. Подобное мнение Плутарх высказывает, например, в *Платоновских вопросах* 1003a и в *О сотворении души в «Тимее»* 1014b–c, Аттик — во фр. 23 Des Places (Proclus, *in Tim.* 1.381.26). В отличие от Нумения, они считают, что неразумная душа прекращает свое существование после упорядочения ее демиургом.

[60] *Эннеады* 4.8.1.11–23, причем позиция Эмпедокла возводится к Пифагору. Ср. так же *Энн.* 5.1 (понятия «дерзости» и «инаковости»).

[61] ...ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης... Употребляемая терминология свидетельствует о том, что имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. Интересная параллель: свидетельство Климента о гностике II в. Василиде и цитата из книги *О прилепившейся душе* его последователя и «сына» Исидора (Климент, *Строматы* 2.113.3–114.1). Исидор доказывает, что «естественность» прилепившихся страстей не является моральным оправданием для бездействия и потакания им: «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!» — восклицает он. Следом за этим сразу же идет цитата из письма другого гностика, Валентина, также «о присоединившихся духах (προσαρτήματα)» (Климент, *Строматы* 2.114.2–6). Здесь сердце человека сравнивается с «постоялым двором», где живет кто попало и полно нечистот. Ср. Марк Аврелий 12.3.4, где также говорится о присоединившихся страстях теми же словами. Ср. также Макробий, *Комм.*

редко говорят Нумений и Кроний, из самих тел, как считает Гарпократион[62], или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий[63].

24. <...> Напротив, согласно Аристотелю, от человеческих эти действия отличаются формой их жизни и другими свойствами[64]. По мнению стоиков, низшие действия жизни постоянно отделяются (ἀεὶ ἀπομερίζεται), становясь все менее совершенными, и чем ближе они подходят к неразумному, тем заметнее низшее отделяется от высшего по пути к несовершенству (ἐπὶ τὸ ἀτελέστερον ἀποφέρεται τὰ καταδεέστερα τῶν πρεσβυτέρων)[65]. Наконец, как я слышал от некоторых платоников, таких как Порфирий и многие другие, человеческое [поведение] подобно поведению диких зверей, а поведение

на «Сон Сципиона» 1.11.12 (incrementa). Скорее всего, сведения Ямвлиха о гностиках ограничены неоплатонической полемикой, инициированной трактатом Плотина. В связи с Альбином ср. гл. 25 «Дидаскалика» Алкиноя, где перечисляются три возможных причины падения души: воля богов, невоздержанность и любовь к телесному. Ошибочный, хотя и свободный выбор ближе всего ко второй причине.

[62] Гарпократион — ученик Аттика. Подробнее о нем см. Диллон 2002, 264–267. В комментарии на это место Диллон отмечает, что Ямвлих мог иметь в виду 8 главу трактата 1.8 Плотина, где последний критикует точку зрения тех, кто возводит зло к материи и считает пагубным всякое воплощение. Источником зла скорее следует считать форму, активное начало в сложном теле, причем только тогда, когда она смешивается с материей.

[63] Напр., Плотин, *Эннеады* 4.4.44.31 (о неразумных «природных» порывах души); Порфирий, *О воздержании* 3.27 («движения и потребности неразумной природы — первый источник несправедливости»), 4.20 («страсти загрязняют душу») и др.

[64] Вероятно, первая часть предложения опущена Стобеем. Должно быть, как предполагают Диллон и Финамор, Аристотель вновь противопоставляется Платону и пифагорейцам или, возможно, досократикам. От «человеческих» действий души отличаются, разумеется, животные.

[65] Финамор и Диллон замечают, что здесь Ямвлих несколько заостряет стоическую теорию различных уровней души, различаемых степенью натяжения («тоноса») пневмы (фр. 720, SVF 2.71 и др.), настаивая (в поддержку своей позиции) на том, что каждый последующий уровень совершеннее предыдущего.

животных подобно человеческому в той мере, в которой их действия, различающиеся по их сущности, уподобляются друг другу[66].

V. О количестве душ

25. [376 W] Некоторые считают, что сущность души численно едина, но затем умножают ее, — как думает Амелий, отношениями и распределениями[67] или, как считают орфики, выдохами (ἐπιπνοίαις) универсальной души[68], — а по-

[66] ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα. Сопоставления подобного рода достаточно распространены. Ср., например, вышеупомянутое свидетельство Климента о гностике Василиде, где, перед процитированным отрывком, говорится, что «последователи Василида считают страсти прилипающими [к душе] (προσαρτήματα). Эти духи первыми пристают к разумной душе, в соответствии с изначальным беспорядком и смешением, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи "волка", "обезьяны", "льва" или "козла". Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. Они имитируют даже свойственное неживой природе, например, твердость алмаза» (*Строматы* 2.112.2–113.3). Однако, по свидетельству Немесия Эмесского (*О природе человека* 51), Ямвлих настаивал на непереходности этих свойств «по сущности» и даже сочинил для обоснования своей позиции (не сохранившийся) трактат о том, что души человека не перевоплощаются в души животных и наоборот.

[67] σχέσεσι καὶ κατατάξεσιν. Диллон и Финамор переводят: relations and assignments и предлагают в качестве параллелей *О мистериях* 1.8 (где содержится критика Порфирия) и место из *Комм. к Тимею* 1.49.29 (где, в контексте обсуждения общности жен в *Государстве*, Прокл говорит, что божественные отношения кажутся нам парадоксальными из-за нашей предрасположенности (κατάταξις) к определенному телу, а затем приводит «на манер Ямвлиха» серию диалектических эпитетов: безотносительные отношения, нераспределенные распределения и нераздельные деления).

[68] Это свидетельство Аристотеля Ямвлих уже приводил во фр. 8, выше. О том, что души обитают в эфире и входят в тело посредством дыхания, говорится в ряде орфических фрагментов (228 a, b Kern / 538, 541 Bern.). Ямвлиху важно подчеркнуть, что с точки зрения этих его предшествен-

сле восходят от множественности целого к единой душе, которая устраняет (ἀποθεμένην) эти отношения и распределения по иному (τὰς εἰς ἕτερον κατατάξεις), и избавляется (ἀπολυομένης) от разделения в том, что ей причастно, — тем самым сохраняя ее совершенно целой и тождественной и придавая ей единую сущность, подвергающуюся ограничению [через индивидуацию] (καθ' ἓν πεπερασμένην). Другие, такие как Демокрит, Эпикур и их последователи, считают, что в бесчисленных мирах <состоящих из> бесчисленных атомов, соединяющихся случайным образом, души состоят из тех же элементов и бесчисленны числом, как они провозглашают, в полном соответствии со своей исходной гипотезой. Те же, кто связывает душу с семенем, считают, что, так как [организм] может произвести много семени и этот процесс вечно длится и никогда не прекращается, то душ так же должно быть множество из-за этого вечного порождения. Другие из изменения в единой и гибнущей (φθειρομένου) жизни выводят многих животных и многие живые организмы (πολλὰ ζῷα καὶ πολλὰς ζωὰς) и, так как изменение происходит непрерывно и вечное рождение (ἀειγενεσίαν), происходящее из этого изменения, никогда не прекращается, они считают, что численность душ не ограничена (τὸ ἀπέραντον πλῆθος), так как их возникает все больше и больше[69]. Наконец, еще одни, не отличая душу от начала роста[70], [377 W] признают, что бесчисленные души возникают благодаря делению, подобно тому, как каждый отросток, отделенный от растущего дерева, подобен целому дереву и может, как легко видеть, дать начало такому же [дереву][71]. Напротив,

ников индивидуальные души, порожденные «единой, но делимой» Мировой душой, качественно не отличаются от нее и свободно переходят от индивидуального состояния ко всеобщему и обратно.

[69] Не известно, о ком в точности идет речь.

[70] Природы. τῆς φύσεως τὴν ψυχὴν μὴ διακρίνοντες.

[71] См. вышеупомянутые места из *О душе* 411b18 сл. и 413b16, где Аристотель делится наблюдением, что если рассечь растение или насекомое, то

последователи Платона, считающие души нерожденными и негибнущими, настаивают на постоянной соразмерности их числа (τὴν αὐτὴν συμμετρίαν), ведь ничто не добавляется к ним из сотворенного мира (τῆς γενέσεως) и ничто не удаляется у них в результате гибели (τὰ ἀπολλύμενα). И эту меру (τὸ μέτρον) последователи Плотина ставят в соответствие (προσβιβάζουσι) совершенному числу как чему-то ему свойственному[72].

VI. Нисхождение души

А. Различные типы нисхождения

26. Плотин, Порфирий и Амелий считают все души равными и низводят их из занебесной области в тела. *Тимей* похоже представляет изначальное возникновение души совершенно по-другому[73]. Демиург рассевает их среди всех лучших родов по всему небу и среди всех элементов вселенной (τοῦ παντός). Этот демиургический посев душ оказывается разделенным затем во всем божественном творении, так что первое нисхождение (πρόοδος) душ устанавливается вместе с ним (συνυφισταμένη) и включает в себя вместилища (τὰ δεχόμενα) для душ. Душа всего [разместится] во всем универсуме, души видимых богов — в небесных сферах, а души элементов — в тех элементах, к каким каждая из них была приставлена по жребию (λῆξιν). Отсюда начинаются нисхождения (κάθοδοι) душ, одних — по одному жребию, других — по-другому, и цель *Тимея* состояла в ясном изложении этого.

его части будут жить отдельно как будто в них «в действительности одна душа, а в возможности — много».

[72] *Государство* 611a и *Тимей* 41d, где Платон говорит, что число душ равно количеству звезд. Вероятно, предполагают Диллон и Финамор, «последователи Плотина» пытались вывести отсюда совершенное число, вроде квадрата 3600 (число дней в цикле в 36000 лет, в каждом годе 360 дней), равного 12 960 000 (так называемый «Великий год»).

[73] См. *Тимей* 41d сл.

[378 W] Вот только другая платоническая школа (αἵρεσις) не признает, что нисхождение душ начинается из различных областей, отведенных им демиургом, в соответствии с делением на лучшие роды, такие как боги, ангелы, даймоны и герои, и в соответствии с расселением их по миру (τὰς νομὰς τοῦ παντὸς). Напротив, они помещают душу навечно в тела, — как Эратосфен, платоник Птолемей и им подобные, — а затем из более тонких (λεπτοτέρων) тел перемещают в более плотные (ὀστρεώδη) тела[74]. По их мнению души пребывают в чувственно воспринимаемом мире (εἰς μοῖράν τινα τοῦ αἰσθητοῦ) и нисходят в твердые (τὸ στερεὸν) тела в разное время и в разных местах мира. Места, откуда души нисходят в наш мир, Гераклид Понтийский помещает на Млечном пути, другие — на всех небесных сферах. Некоторые говорят, что души живут вокруг Луны или в подлунном воздухе и нисходят оттуда в область земного творения, другие же настаивают на том, что они всегда нисходят из одних твердых тел в другие [твердые] тела. Разнообразные нисхождения в этот мир совершаются из очень многих и различных мест, и способы [этих нисхождений] так же сильно различаются.

27. Гераклит утверждает, что изменения с необходимостью возникают из противоположностей, и считает, что души путешествуют по пути вверх и вниз и что для них оставаться на месте — это труд, а изменять положение — отдых[75]. Платоник Тавр и его последователи говорят, что души посылаются на землю богами[76], другие же, в согласии с *Тимеем*, сообщают, что это происходит для заполнения

[74] Буквально «подобные раковине устрицы». Ср. *Федр* 250c.

[75] Гераклит, фр. 60, 84 a, b DK. τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Ямвлих считает, что, как и у Платона, души нисходят и восходят по необходимости. Это же высказывание Гераклита приводит Плотин и в том же контексте.

[76] Кальвен Тавр комментировал *Тимей* (фрагменты сохранены Иоанном Филопоном). Подробнее см. Диллон 2002, 243 сл.

универсума (εἰς τελείωσιν τοῦ παντός), [379 W] чтобы живых существ в космосе было столько же, сколько их в мире умопостигаемом[77]. Другие целью нисхождения объявляют показ (ἐπίδειξιν) божественного образа жизни. Ведь такова воля богов, показать свою божественность через души. Явившись открыто, боги показывают себя через чистые и незапятнанные душевные жизни. В соответствии с другим делением, некоторые типы нисхождения считаются добровольными, когда душа сама решает заняться земными делами (τὴν διοίκησιν τῶν περὶ γῆν), либо в этом ее убеждают (πειθαρχούσης) лучшие, некоторые же — невольными, когда душа насильно низводится до низшего уровня (τὸ χεῖρον)[78].

В. Взаимодействие души с телом

1. Одинаково ли воплощаются все души, или же это зависит от свойств души?

28. Души связаны с телами не одинаково; душа всего, как считает и Плотин, содержит в себе связанное с ней тело, однако сама не привязана к нему и не охвачена им. Напротив, отдельные души соединены с телами, находятся под влиянием тел и поселились в телах, которые уже находятся во власти природы универсума. Души богов обращают (ἐπιστρέφουσι) свои тела, подобные уму, к своей умной сущности; души других божественных родов правят своими повозками (τὰ ὀχήματα) в подобающем им ряду (ὡς ἕκασται ἐτάχθησαν). Кроме того, чистые и совершенные души поселяются в телах чистым образом, не обремененные страстями и не утратившие разум, противоположные же — противоположным образом[79].

---

[77] См. 41b7 и 92c.

[78] См. фр. 29 и 30 ниже.

[79] См. *О мистериях* 1.8 и Плотин 4.3.9.

[380 W] Однако Аттик и <некоторые другие> платоники с этим не согласны[80]. Они связывают все души с телами единообразным образом. Во всех воплощениях (ἐνσωματώσεως) душ они каждый раз сначала постулируют неразумную, беспорядочную (πλημμελῆ) и погруженную в материю (ἔνυλον) душу, лишь затем допуская ее к общению с упорядочивающей ее разумной душой[81].

2. Различаются ли цели воплощения, или всякое воплощение — это зло?

29. Думается мне, что и цели различны, и способы, которыми души совершают нисхождение. Если души нисходят в этот мир для спасения, очищения и совершенствования, то они должны оставаться незапятнанными (ἄχραντον) и при нисхождении. Если же ради воспитания и улучшения их собственного нрава они возвращаются в тела, то им не удается оставаться полностью бесстрастными и самостоятельными (ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν). Если же они нисходят сюда в наказание и по приговору, то в некотором смысле подобны [насильно] влекомым и понуждаемым[82].

<Некоторые из новых философов> так не рассуждают и, не принимая во внимание различие, к одной и той же цели сводят воплощение всех душ, решительно настаивая на том, что воплощение в тело — это всегда зло. Так прежде всего думают те, кто следуют за Кронием, Нумением и Гарпократионом[83].

3. Воплощение зависит от образа жизни, который душа вела до нисхождения

---

[80] Ср. выше фр. 23. Текст испорчен, возможно, как и ранее, речь идет об «Аттике и Плутархе».

[81] ἐν αὐτῇ δὲ κατακοσμουμένῃ τὴν κοινωνίαν τῆς λογικῆς ἐπεισάγοντες.

[82] О разных типах нисхождения душ см. Платон, *Федр* 250а и далее, Плотин, *Эннеады* 4.4.45. Ямвлих одобряет эту точку зрения (*О мистериях* 5.18).

[83] Ср. выше фр. 23. Кроний упоминается вместе с Нумением (фр. 31 и 43 Des Places), Гарпократион также упоминается в фр. 43 Des Places.

30. Следует также рассмотреть жизни душ до воплощения, так как и они отличаются большим разнообразием. Имея различный жизненный опыт, души по-разному ведут себя при первом нисхождении. Недавно инициированные (νεοτελεῖς) и повидавшие многое в высшем мире (πολυθεάμονες τῶν ὄντων), спутники (συνοπαδοὶ) и родственники богов, полностью совершенные (παντελεῖς) и вмещающие в себя в целостности все виды (τὰ εἴδη) души впервые помещаются в тело свободными от страстей и чистыми; остальные, уже насыщенные страстями и полные желаний, впервые воплощаются со страстями[84].

С. Когда и каким образом происходит воплощение?

1. [381 W] Когда возникает жизнь?

31 <...> Согласно же Гиппократу Асклепиаду жизнь возникает и душа появляется[85] тогда, когда сперма формируется в эмбрион (ведь он надлежащим образом готов принять жизнь), согласно же Порфирию — как только рождается ребенок[86]. Можно было бы предложить и другое мнение,

---

[84] Ямвлих интерпретирует *Федр* 247c сл.

[85] ...ἡ κατ' ἐνέργειαν ζωοποιία καὶ παρουσία τῆς ψυχῆς φύεται. Ср. Гиппократ, *О природе ребенка* (*Nat. Puer.*) 18 Lonie.

[86] Если источником Ямвлиха был Порфирий, то Стобей пропустил в начале этого отрывка сообщение о Нумении: (фр. 36 Des Places, Порфирий, *Об одушевленности эмбрионов* (Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) p. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch): «Если эмбрион потенциально (δυνάμει) жив в обычном смысле слова или даже жив как активное существо (ἐνεργείᾳ), то трудно определить сам момент вхождения души (εἴσκρισις), и лишь после немалых сомнений и не без ухищрений он может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать ее и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и ставшей после вхождения внутрь естественным соединением. Об этом много говорят Нумений и толкователи загадок Пифагора, считавшие Платоновскую реку Амелет, Стикс у Гесиода и орфиков и истечение (ἐκροή) у Ферекида — спермой». Возможно также, что использовался *Об одушевлении эмбрионов* (*Ad Gaurum*) Порфирия. Таким образом, существует три точки зрения о моменте вхождения души в тело: в момент истечения спермы, в момент зачатия или в момент рождения.

еще не высказываемое, согласно которому душа обладает многими силами и сущностными свойствами и что в подходящий момент времени и каждый раз по-разному, когда возникающее тело годится для этого, она сначала принимает растительную (τῆς φύσεως), затем чувственную (τῆς αἰσθήσεως), затем страстную жизнь (τῆς ὁρμητικῆς ζωῆς), затем разумную (λογικῆς) душу и наконец — умную (νοερᾶς)[87]. Таковы различные мнения о том, в какой момент времени душа вступает в естественный союз с телом.

2. Как душа входит в тело?

32. Теперь исследуем вхождение души в тело. Мнение, согласно которому душа входит извне (ἀπὸ τῶν ἐκτὸς) во время того, что называется зачатием (συλλήψει), известно в трех вариантах: душа привлекается либо желанием родителя через дыхание, либо желанием воспринимающей семя матки, когда она оказывается готовой удержать ее в себе, либо их общим желанием, когда они совместным дыханием

Медики (Гиппократ и Гален) и, примечательным образом, платоник Алкиной (*Дидаскалик* 178.34; Dillon 1993, 156) считали, что эмбрион имеет душу, стоики (cf. SVF 2.806) и неоплатоники (Порфирий, фр. 267 Smith, из Пселла, Прокл, *in Tim.* 3.322.18–31) настаивали на том, что душа входит в тело в момент рождения. Мнение Нумения о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального в актуальное состояние, достаточно своеобразно. В целом, сперма связывается с воздухом еще в древней медицинской традиции. О том, что «сперма животных по своей сущности есть пена крови (ἀφρὸν); сбиваемая (ἐκριπιζόμενον) во время соитий под действием врожденного пыла самца, она вспенивается (ἐξαφροῦται) и откладывается в семенных жилах; отсюда... происходит название любовного соития (ἀφροδίσια)» и что «втянутый при вдохе воздух вздымает кровь, одна часть которой поглощается плотью, а другая, оставшаяся, оседает в семенные проходы и образует семя, которое есть не что иное, как пена крови, взбитой воздухом (spuma sanguinis spiritu collisi = ἐκριπιζόμενον)», говорит Диоген из Аполлонии (А 24 и В 6 DK, Т 15a–b Laks, см. Афонасин 2009, 578).

[87] Это «мнение» (с которым Ямвлих, должно быть, согласен) достаточно обычно и вполне укладывается в платоническую теорию (*Тимей* 43a). Однако Ямвлих ничего не добавляет к предыдущему и никак не отвечает на вопрос о том, когда душа входит в тело.

привлекают душу, так как природа [семени] так же возбуждена[88]. Другая теория представляет душу самодвижущейся и входящей в органическое тело по необходимости, либо из универсума, либо из души всего, либо из всего созданного мира (τῆς δημιουργίας πάσης)[89]. Однако наиболее чистые из платоников, такие как Плотин и его школа, говорят, что органическое тело, которое подчиняет себя ради творения использующим ее силам, начинает движение, возникающее из этих пределов, однако уверенно утверждают, что сами эти силы не зависят от отдельных тел[90].

3. Как душа использует тело?

33. [383 W] Теперь следует рассмотреть те способы, которым душа использует тело. Некоторые сравнивают это с управлением кораблем, если отдельно рассмотреть действия рулевого (ὁ κυβερνήτης)[91]. Другие проводят сопостав-

[88] ἡ ἕλκουσα ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἐν τῇ καλουμένῃ συλλήψει ἢ διὰ προθυμίαν τοῦ γεννῶντος διὰ τῆς ἀναπνοῆς, ἢ διὰ προθυμίαν τῆς ὑποδεχομένης [μήτρας], ὅταν αὕτη ἐπιτηδείως ἔχῃ πρὸς τὴν κράτησιν, ἢ διὰ συμπάθειαν ἀμφοῖν, ὅταν κοινῇ συμπνέοντα ἀμφότερα ἑλκτικὴν ἔχῃ τὴν ἰδιότητα συγκινουμένης καὶ τῆς φύσεως. Мировая душа как будто испускает индивидуальные души, которые вдыхаются затем во время полового акта. Ср. Порфирий, *Об одушевлении эмбрионов* (*Ad Gaurum*) 35.9 сл. О желании матки (которая есть «зверь детородного вожделения») зачать говорит Платон (*Тимей* 91b), причем если это желание не осуществляется, то неудовлетворенное желание приводит к болезням. Однако, что играет основную роль, желание родителей, готовность женщины или природа самого семени?

[89] Такая интерпретация *Тимея* характерна для средних платоников. О том, что душа — это само-движущееся начало, говорят многие авторы (см. *Дидаскалик*, 178). Ранее Ямвлих упоминает мнение платоников о том, что воплотиться так или иначе все души должны обязательно (так что воплощение совершается «в силу необходимости»).

[90] См. Плотин 4.3.3 и 4.3.23. Возражение Ямвлиха состоит в том, что, вопреки Плотину, душа не может входить в тело лишь частично и «разумная сила» не может сохранить свою независимость от тела, используя его лишь как инструмент.

[91] ἧς καὶ ἀπολελύσθαι χωρὶς δύναται ὁ κυβερνήτης. Этот образ имеет длинную историю, начиная с Платона (*Государство* 448a) и Аристотеля (*О душе* 413a). Ямвлих подчеркивает здесь самостоятельность действий рулевого и относительную неуправляемость корабля. В этом отношении связь

ление с наездником, который восседает на повозке (ὀχήμα), обеспечивает ее общее движение и определяет его направление[92]. Некоторые предлагают, как более подходящие, аналогии равномерно сбалансированного взаимодействия тела и души[93] или слияния души с телом и склонения ее к нему[94], [или] подчинения тела душой[95]. Другие не признают ничего подобного и утверждают, что душа есть часть целого живого существа[96]. Некоторые, наконец, сравнивают ее с искусством, присущим органам от природы, как если бы руль был одушевлен[97].

4. Связываются ли души с богами?

34. Касательно связи душ с богами спор возник между теми, кто говорит, что душам в телесной оболочке невозможно смешаться (μίγνυσθαι) с богами и теми, которые считают, что бывает лишь одно общение (πολιτείαν) душ с богами, даже если чистые души и проводят существенную часть времени в телах. Напротив, другие утверждают, что души вступают в общение только с даймонами или героями[98].

возничего и повозки, о которой говорится в следующем предложении, более тесная. Это и понятно: один идет по морю, другой правит по твердой земле.

[92] Имеется в виду миф из *Федра*. См. также *Тимей* 69с, где говорится, что разумная душа находится в голове и использует остальное тело, как наездник повозку.

[93] ἁρμόζουσαν συνεργείᾳ ἀπ' ἀμφοτέρων ἰσομοιρούσῃ.

[94] συννεύσει καὶ ῥοπῇ πρὸς τὸ σῶμα.

[95] Вероятно, речь идет о стоиках и эпикурейцах. Говорится, что либо душа и тело достигают баланса, либо тело уступает душе, либо, наконец, душа телу.

[96] Вероятно, точка зрения вышеупомянутых «материалистов» и врачей.

[97] οἱ δὲ ὡς τέχνην ἐμπεφυκέναι τοῖς ὀργάνοις, ὥσπερ εἰ ἦν ἔμψυχος <ὁ> οἴαξ. Специфический автор этой точки зрения не известен.

[98] Возможно, Стобей перенес этот фрагмент из другого места трактата. Об общности («небесной политии») людей и богов, так как они обладают единым логосом, говорят стоики (*SVF* 2.528), а Нумений так определяет единомыслие, царящее среде эпикурейцев (фр. 23 Des Places). Фрр. 50 и 53 ниже показывают, что Ямвлих склоняется ко второй точке зрения.

VII. Жизнь и смерть

А. Выбор образа жизни

35. [383 W] <Предпочтительные образы жизни очень многообразны.>[99] Согласно Платону, о лучших судят по очищению, возвышению (ἀναγωγῇ) и совершенству, а худших отличает противоположное[100]. Согласно стоикам [жизни] лучше всего оценивать по обусловленному их природой стремлению к сотрудничеству (κοινωνία) и добру;[101] по мнению перипатетиков [об этом судят] на основе должной соразмерности в согласии с природой и умной жизни, превосходящей человеческую природу;[102] по Териллу — на основе знания; по Аристону — по тому, в какой мере достигнуто безразличие (ἀδιαφορία);[103] по Демокриту — по благопристойности (εὐσχημοσύνη);[104] по мнению других — по той части в них, которой присуще благо (μέρει τινὶ τοῦ καλοῦ), и они

Сторонник теургии считает, что души людей обитают на уровне ниже богов. Ср. *О мистериях* 2.2.

[99] Отсутствующее в рукописи начало раздела дополняется издателями. Подобную доксографию см. Цицерон, *Академика вторая* 129–131, *О пределах блага* 2.34–35, 5.16–23, Климент Александрийский, *Строматы* 2.127 сл.

[100] Об очищении см. *Федон* 80с, в целом же толкование среднеплатоническое, и, как отмечают Диллон и Финамор, должно быть Ямвлих добавил его к существующей эллинистической доксографии для того, чтобы подчеркнуть правильную точку зрения в исторической ретроспективе.

[101] Cf. *SVF* 1.179, 2.528.

[102] О том, что созерцательная жизнь лучше действенной, Аристотель говорит в *Никомаховой этике* 1177b26 сл.

[103] Речь идет о двух экстремальных отклонениях от стандартного стоического учения. Ученики Зенона Герилл и Аристон в качестве цели человеческой жизни утвердили, соответственно, крайний интеллектуализм (знание) и полное безразличие к внешним благам.

[104] Демокрита Стобей упоминает многократно, в том числе и в этическом контексте. В аналогичном обзоре этических мнений Цицерон (*О пределах блага* 5.8.23) вспоминает учение Демокрита о «беззаботности», сравнивая его со спокойствием души. В схожем контексте Климент (*Строматы* 2.130) приписывает Демокриту учение о том, что цель — это

основывают свой выбор либо на безмятежности (ἀοχλησία), как Иероним[105], либо на других каких способах (τρόποις) прожить жизнь, из которых произрастает (φύονται) бесчисленное множество частных образов жизни, предпринятых в области становления (περὶ τὴν γένεσιν διαιρούμενοι). Однако об этом нам не следует беспокоиться, и лучше будет их просто отбросить[106], так как они уводят в дурную бесконечность.

В. О смерти

36. Когда наступает конец этой жизни, что следует за ней? Верно ли, что, как при рождении, душа, согласно разным философским школам, либо существует раньше тел, либо возникает вместе с ними, так же и после смерти она либо погибает раньше тела, либо разрушается вместе с ним, либо, покинув тело, остается сама по себе? Такова главная суть проблемы, хотя отдельные ее части и подразделение ее на конкретные виды вызывают многочисленные споры.

Умирают ли живые существа от удушья сразу после того, как в их артерии перестает поступать воздух извне, или когда понижается и ослабевает жизненный тонус, или когда по какой-либо причине внутренние органы покидает присущее им тепло? Если же смерть наступает именно таким образом, то душа гибнет или до смерти тела, или же одновременно с ним, как это представлял себе Корнут[107].

благое состояние духа, или благосостояние. См. Демокрит, фрр. 733–745 Лурье. Этот фрагмент ни Дильс, ни Лурье не упоминают.

[105] Иероним (290–230 до н. э.) был перипатетиком, а затем основал свою школу. Он учил, что целью человеческой жизни должно быть избавление от боли. Цицерон упоминает это мнение в данном контексте, а Климент приписывает его Спевсиппу и, затем, Эпикуру.

[106] Заметим (вместе с Диллоном и Финамором), что это же выражение употребляет Платон в мифе об Эре (*Государство* 618e), говоря о судьбе души, что не может быть случайностью.

[107] О том, что пневма или воздух есть основа жизни, впервые должно быть говорит Диоген из Аполлонии (фр. B 4 DK / 8 Laks и A 29 / T 14), ср. свидетельство A 19 DK / T 8 Laks, из Теофраста, где развивается те-

[384 W] Если же душа — это некая изначальная возможность (δύναμις ὑποκειμένου), как гармония лиры или совершенство [тела], и покидает тело после смерти, то она ни в коем случае не уничтожается раньше тела (ведь она не отправляется в небытие через движение), но немедленно переходит в небытие в чистоте и не подвергаясь тлену, и когда она есть, она есть моментально, как проблеск света. Тогда жизнь присутствует в живом существе потому, что оно обладает формой жизни (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος), а то, что называется смертью, наступает тогда, когда оно не причастно жизни или не обладает ею. Этой точки зрения в первую очередь придерживаются многие перипатетики[108].

Напротив, если душа рассеяна (παρέσπαρται) в теле и находится в нем, подобно воздуху в мехах, окружена телом или смешана с ним и движется в нем подобно пылинкам в воздухе, видимым через окно, то ясно, что она покидает тело и, покидая его, разлетается и рассеивается вокруг, как это представляют себе Демокрит и Эпикур[109].

С. Судьба души после смерти

37. < . . .> Напротив, Плотин и его окружение склонны отделять неразумные способности от разумных, либо низводя их до уровня творения, либо отделяя от рассудочного

ория о том, что все ощущения и мышление связаны с качеством внутреннего воздуха. Подробнее см. Афонасин 2009b, 565 (фрагмент), 573 (свидетельство), 601 сл. (приложение о системе кровообращения). Эту точку зрения разделяли позднейшие гиппократики. Об охлаждении как предвестнике смерти говорит Эмпедокл (фр. 85 DK), о жизненном тонусе — стоики и эллинистические медики. Стоик Луций Анней Корнут (ок. 20–60 гг. н. э.), автор трактата «Греческое богословие», возможно, писал о смерти и так попал в этические доксографии.

[108] О душе как форме тела Аристотель говорит в 412a, 414a и др.

[109] Ср. Эпикур, *Письмо Геродоту* 63, атомы с пылинками сравнивает Демокрит у Аристотеля (*О душе* 404a). Кроме того, примечательно место в *Федоне* 77d, где Сократ забавляется над точкой зрения Симмия, который боится, как бы покидающую тело душу не разнес ветер, «особенно если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю».

мышления (τῆς διανοίας). Это ставит перед выбором одного из двух мнений. Либо индивидуальная неразумная способность (δύναμις ἄλογος) вновь растворяется (λύεται) в той универсальной жизни, из которой она некогда выделилась и в которой все пребывает неизменным настолько, насколько это возможно, и таково мнение Порфирия; либо неразумная жизнь как целое продолжает существовать и, будучи отделенной от рассудочного мышления, сохраняется в космосе, как заявляет большинство древних жрецов[110].

38. [385 W] О сущностях, занимающих промежуточное положение между душой и телом, мнения также сильно расходятся. Некоторые связывают душу непосредственно с органическим телом, и это относится к большинству платоников. Другие же [считают, что] между бестелесной душой и земным [телом] ради ее защиты расположены эфирные, небесные и духовные покровы (περιβλήματα), окружающие разумный жизненный принцип (τὴν νοερὰν ζωὴν) и служащие ей своего рода транспортными средствами (ὀχήματα), обеспечивающими соразмерное соединение ее с твердым телом посредством неких промежуточных общих скреп[111].

---

[110] Диллон и Финамор указывают на две параллели, место из *Комментария к «Федону»* Дамаския (1.177), где приводится мнения платоников по этому вопросу: Нумений считает душу бессмертной от разумной души до воодушевленного состояния (ἕχεως), Плотин — до природы, Спевсипп и Ксенократ, а также Ямвлих и Плутарх — до неразумной души, Прокл и Порфирий — только до разумной. Перипатетики сохраняют только ум, а некоторые лишь одну Мировую душу, позволяя всем индивидуальным душам разрушиться. Ср. также *Комментарий к «Тимею»* (234.9 сл., Ямвлих, фр. 81 Dillon), где Прокл сообщает, что смертной неразумную часть души считали Аттик и Альбин, а Ямвлих признавал бессмертие как неразумной души, так и ее оболочки. Привлечение «древних жрецов» для авторитетности суждения ясно показывает, что во второй части фрагмента Ямвлих выражает свою позицию.

[111] συμμέτρως δ' αὖ καὶ πρὸς τὸ στερεὸν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάπτοντα. Об оболочке души (ὀχῆμα) Ямвлих имеет особое мнение, полагая, что она вечная и состоит полностью из эфира. В нее боги поместили разумную душу, которая отделяется от нее лишь для того, чтобы подняться к создавшему это эфирное тело богу: фр. 81 и

VIII. Эсхатология

А. Суд, наказание и очищение

Что включает в себя очищение?

39. [454 Wachsmuth I] <...>[112] Напротив, Плотин и многие из платоников наиболее совершенным очищением считают оставление (ἀπόθεσιν) страстей и всяких образных представлений (τῶν μορφωτικῶν διαγνώσεων), пренебрежение к всевозможным мнениям и отказ от плотских размышлений, наполненность (πλήρωσιν) умом и бытием и уподобление (ἀφομοίωσις) мыслящего и мыслимого. Нередко утверждается также, что очищение затрагивает неразумную душу и формирующий мнение разум (τὸν δοξαστικὸν λόγον), в то время как сущностный разум и ум души всегда превосходят этот мир (космос), связаны с миром умопостигаемым и не нуждаются как в очищении, так и избавлении от того, что избыточно (τῶν περιττῶν)[113].

---

84 Dillon, cf. Finamore 1985, 11–27, 167–168. Источник дискуссии — следующее место из *Тимея*: «Божественные существа создал сам демиург... и вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния» (69с). Автор *Дидаскалика* (23) связывает душу с телом непосредственно (ср. фр. 26 выше, где такая же точка зрения приписывается Эратосфену), другие платоники и авторы трактатов Герметического корпуса (Festugière 1953, 237) предполагают существование разных промежуточных (эфирных, небесных или духовных) субстанций. Плотин (4.3.15.1–5) и Порфирий (у Прокла, *Комментарий к «Тимею»* 3.234.18–26) считали, что душа, по мере нисхождения, получает все более земные тела.

[112] Начало предложения отсутствует. Перед этим цитируются *Тимей* 42a–d, *Горгий* 523a–524a и *Государство* 614b–616c (Стобей 448.17–454.9).

[113] Согласно Плотину (*Эннеады* 1.2), избавившись от всего внешнего и достигнув четырех платонических добродетелей (мудрость, умеренность, мужество и справедливость), душа очищается и становится подобной богу. На этом пути она сначала отвергает «мнение», затем — привязанность к материальному, и лишь после этого попадает в сферу ума, уподобляясь ему.

Наказание и очищение

40. Давайте теперь рассмотрим, что именно ответственно за все это. Я говорю о суде, наказании и очищении. Большинство платоников говорят, что это сами индивидуальные души; однако наиболее точно мыслящие среди них считают, что это более универсальные и совершенные души, единственная мировая душа, универсальный порядок и ум, который правит всем космосом. [455 W] Наиболее древние (философы) считают, что это видимые боги, в особенности Солнце, невидимые демиургические причины и лучшие из универсальных родов, под которыми подразумеваются герои, демоны, ангелы и боги, управляющие всем мироустройством[114].

Смысл жизни

41. Какова же та цель, ради которой они прежде всего существуют? Цель суда — это несмешанная чистота блага, полностью отделенное от всего несовершенного совершенство блага, а также запредельное превосходство наилучшего самого по себе, с которым не в силах сравниться ничто из низшего. Важнейшие цели его были угодны древним, однако затем вещи, вроде хорошего порядка, отделения плохого от хорошего и тому подобное [люди] начали считать более важными причинами в силу их практической полезности.

[114] Основные тексты: *Горгий* 523a–529d, *Федон* 114 с, *Государство* 614b–621b, *Федр* 248c–249d, *Законы* 904c–905c. Ямвлих приводит три точки зрения. Одни считают, что за все это ответственна сама душа (речь идет либо о перевоплощении и ответственности души за прошлые проступки, либо о муках совести). Другие отводят эту роль высшим существам, от совершенных душ до высшего ума. Третьи, с которыми соглашается и Ямвлих, считают, что, суд происходит «между небом и землей» (*Федон* 107d) и что за это ответственны скорее космические, нежели высшие интеллектуальные силы, такие как солярное божество, подлунный демиург (см. его комментарий к *Софисту*, фр. 1 Dillon) и их помощники, а также земные герои, демоны и видимые боги. Иными словами, в суде участвуют лишь те сущности, которые имеют эфирные тела. Подробнее см. вторую книгу *О мистериях*.

42. Цель наказания в обеспечении победы лучшего над худшим, в обуздании, преследовании и полном устранении зла и в осуществлении соразмерного и заслуженного равенства для всех[115]. Основываясь на этом мнении древних одни считают, что польза наказания в арифметическом равенстве или умножении (πολλαπλασίωσιν)[116], другие — в соразмерном ответном страдании того, кто поступил несправедливо, третьи — в избавлении от порока, четвертые — в чем-то еще тому подобном. Многие платоники и пифагорейцы кружатся (ἑλίσσονται) вокруг таких мнений[117].

43. Сочтем наиболее полезными целями очищения следующие: удаление всего лишнего, восстановление собственной сущности, [456 W] совершенствование, исполнение, независимость, восхождение к порождающей причине, присоединение частей к целому и дар силы, жизни и действия, исходящий от общего к частному[118]. Однако некоторых не убедило мнение древних, которые указывают на истинную пользу очищения, поэтому они предпочитают говорить об отделении от тела, избавлении от оков, освобождении от тлена, бегстве от рождения и иных менее важных целях очищения, как если бы они были важнее основных. Среди них много платоников и пифагорейцев, хотя они разнятся друг от друга в своих воззрениях[119].

---

[115] ἐν τῷ τὴν ἀνάλογον καὶ κατ' ἀξίαν ἰσότητα τοῖς πᾶσιν.

[116] Ср. Аристотель, ***Никомахова этика*** 1131a, 1132a, а также Платон, *Государство* 615a, где говорится, что наказание или награда может быть увеличена в 10 раз.

[117] Кружить, грести, плавать. ἐν τούτοις ἑλίττεται ἡ δόξα ἀληθής (Платон, *Теэтет* 194a8). Ямвлих употребляет это выражение саркастически, стремясь подчеркнуть ошибочность их мнений.

[118] ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρκεια, ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν, συναφὴ πρὸς τὰ ὅλα τῶν μερῶν, δόσις ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰ μεριστὰ δυνάμεως καὶ ζωῆς καὶ ἐνεργείας...

[119] О двух уровнях очищения см. Ямвлих, ***Протрептик*** 70.9 и ***О мистериях*** 1.12, 3.31, 5.15 и др.

Пределы осуждения, наказания и очищения

44. Теперь определим пределы этих трех [действий] и решим, до каких границ простирается каждое из них. Души подсудны до тех пор, пока они связаны с творением, не отделены от мира и так или иначе смешаны с противоположным (τὰ διαφέροντα). Те же души, которые получили свободу, не смешаны, ничему не подвластны, предоставлены самим себе и полны богов, совершенно свободны от суда. Однако с древними в этом платоники и пифагорейцы не согласны и настаивают на подсудности всех душ[120].

45. Что же касается наказания, то древние непосредственно среди богов поместили те незапятнанные души (τὰς ἀχράντους ψυχὰς), которые роднятся с богами в силу причастности их уму (ὁμονοητικῶς); покинув тела, эти души восходят к богам без всякого наказания. Напротив, платоники избавляют все души от творения только после того, как они понесли наказание.

46. [457 W] Такие же разногласия связаны и с очищением, ведь те же мужи утверждают, что души, которые следуют за богами, выше и его [очищения], в то время как другие настаивают на противоположном мнении. И из этих последних одни считают, что внутри космоса есть специальные круги[121] для очищения души (так думают некоторые платоники), другие же предпочитают помещать души выше этих кругов (так говорит Плотин).

В. Посмертное воздаяние для души

47. Что же касается воздаяния для души, которое они получают после того, как покидают тело <. . .> к ангелам

[120] О чистых душах см. фр. 28–30 выше.

[121] Периоды, круговые области, περιόδους. Диллон и Финамор считают, что здесь этот термин должен означать скорее «период времени», нежели место. Иоанн Лид (*О месяцах* 167.21) сообщает, что «Ямвлих, в первой книге трактата *О нисхождении души*, говорит о восстановлении (апокатастасисе), называя Адом область между Луной и Солнцем, где располагаются души, подвергающиеся очищению».

и ангелическим душам; таково в целом мнение древних[122]. Плутарх, Порфирий и древние сохраняют ее в подобающем порядке (на подобающем уровне), Плотин же ее от всех их отделяет[123].

48. Древние справедливо наделяют душу прекрасновидными (ἀγαθοειδῆ) задатками, схожими с теми, что присущи богам в уме, и власть над тем, что находится здесь, однако Порфирий от этого свойства ее освобождает. Кроме того, некоторые из древних утверждают, что она выше разумного начала и определяют ее дела настолько точно, что даже самое чистое и совершенное из разумных начал не в силах их обнаружить. <...> Порфирий полностью освобождает от них независимую жизнь, так как они по естеству присущи творению и предназначены для помощи сложным существам.

49. <... > Однако Платонов *Тимей* ведет их вверх, как если бы они засевались демиургом различным образом, одни на Солнце, другие на Земле, лишь бы не преступали пределов[124], [458 W] положенных каждой из них демиургическим созиданием.

50. <...> Нумений, кажется, первым отстаивал (πρεσβεύειν) мнение о единстве и неразличимом тождестве души и ее на-

[122] О воздаянии Платон говорит несколько раз (*Федон* 114c, *Государство* 614c–e, *Федр* 249a–c, *Законы* 904d–e), причем с заметными вариациями. Однако души неизменно делятся на классы (по типу достигнутых ими добродетелей). Эту теорию далее должно быть пересказывает Ямвлих. К сожалению, текст содержит лакуну, которую Фестюжьер предлагает заполнить фразой «...некоторые отправляются к богам и божественным душам...». Диллон и Финамор указывают вместо этого на фр. 138 *Халдейских оракулов* (сохранившийся у Олимпиодора) и *О мистериях* 2.2, где говорится об «ангелическом месте» (оракул) и «ангелической душе» (Ямвлих). Души не могут вечно оставаться бестелесными, поэтому даже наиболее чистые из них восходят к особому ангелическому роду.

[123] Здесь и далее Ямвлих настаивает на необходимости строго отличать ум от души. Ср. фр. 5 и 6 выше. Текст содержит трудновосполнимые лакуны (подробнее см. Диллон и Финамор, с. 215 и др.).

[124] Ср. *Тимей*, 41e4–42a1 и 42d 4–5. Ср. фр. 26 выше.

чал[125], тогда как древние сохраняли ее сращение (σύμφυσιν) с другой сущностью. Одни сравнивали это с разложением, другие — с сочетанием. Одни считают это неразличимым единством, другие — индивидуализированным. Их индивидуальность (διορισμός), однако, не подчинена космосу и не удерживается природой, как полагают некоторые платоники, но полностью свободна от всего [букв. от мира, вселенной], как и подобает, по нашему представлению, отдельным сущностям[126].

51. <...> Порфирий и его преемники — вплоть до человеческих жизней; и после этих душ они постулируют другой вид — неразумный[127]. Кроме того, Порфирий уподобляет душу вселенной, хотя она и остается как есть сама собой.

52. <...> Согласно платоникам, они заботятся о неодушевленных вещах[128].

53. Избавленные от рождения души, согласно древним, управляют миром вместе с богами, или, по мнению платоников, созерцают их (божественный) порядок. Вместе с ангелами, согласно первым, они участвуют в творении мира, или, по словам других, всюду следуют за ними[129].

---

[125] Началами для индивидуальной души являются, по-видимому, мировая душа и ум, или, в терминологии Нумения, первый и второй бог (демиург).

[126] Обсуждаемая проблема — степень слияния индивидуальной души с божественной душой. Согласно Нумению человеческая душа полностью сливается с божественной, становится ее частью. То есть она в прямом смысле разлагается. Напротив, «древние» и Ямвлих стремятся сохранить установленный «порядок», так что душа не становится божественной, но, сохраняя свою индивидуальность, сочетается с божеством. Лишь отделившись от тела и присоединившись к богам, душа обретает свою истинную сущность (что может базироваться на Аристотеле, *О душе* 430a).

[127] Согласно Фестюжьеру, речь идет о том, что Порфирий признает бессмертие лишь для разумной души.

[128] Ср. *Федр* 246b6.

[129] Комментируется миф из *Федра*, особенно, 246c (крылатые души управляют космосом) и 247cd (души созерцают занебесную область).

Fragmenta incertae sedis

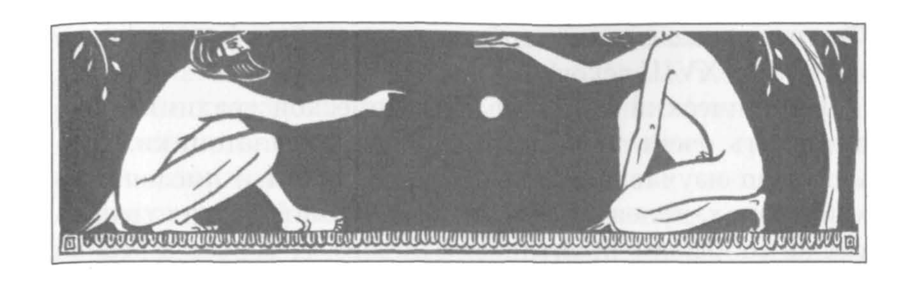
54. [6.9 Wachsmuth II] Насколько лучше Гераклит, считавший человеческие мнения детскими игрушками[130].

55. [207.15 Wachsmuth II] Следовать во всем намерениям учителя — таков способ обучения (послушания) для ученика наиболее подходящий («эффективный») и прекрасный[131].

Диллон и Финамор обращают внимание на противопоставление активной и пассивной функций души и, в качестве параллели, приводят очень похожее место из неоплатоника *Саллюстия* (*О богах и мире* 21.1.1–4).

[130] Фр. 70 DK. Ямвлих — единственный источник этого фрагмента.

[131] Термин ἀκρόασις, как замечают Диллон и Финамор, встречается у Ямвлиха только в пифагорейском контексте (см. так же *Теологумены арифметики* 82.13). О пифагорейской концепции образования см. *О пифагорейском образе жизни* 17.71 сл. и мою статью в Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 13 ff.



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ПСИХОЛОГИИ ЯМВЛИХА



1. ГЕРМЕТИЗМ

Расцвет религиозно-философской традиции, связанной с именем Гермеса, приходится на период поздней античности и раннего средневековья, хотя сведения, которыми мы располагаем, явно недостаточны для адекватной оценки этого явления. Проблема происхождения герметизма до настоящего времени не решена. Оказав глубокое, но до сих пор недостаточно изученное влияние на арабскую алхимию и астрологию, до Пселла (XI в.) он практически не был известен в Византии. В период византийского и западного возрождения на корпус герметических сочинений сразу же обратили внимание, рассматривая Гермеса в качестве древнейшего «пророка» и основателя всей философской традиции, учителя и вдохновителя Орфея, Пифагора и Платона. *Поймандр* и другие герметические трактаты (под общим названием «Пимандр») были переведены в 1463 г. Марсилио

Фичино и оказали значительное влияние на философию и науку XV–XVIII веков[1].

Исторический контекст герметической традиции восстановить очень трудно. Философы неоплатоники, внимательно изучавшие *Халдейские оракулы* и писавшие о христианах, иудеях и гностиках, о герметических трактатах не сообщают практически ничего. И все же в период поздней античности герметизм был, вероятно, заметным явлением, по каким-то причинам не оставившим прямых интеллектуальных наследников. Лишенный исторических корней и дискредитированный оккультистами всех времен и народов, лишь в недавнее время герметизм занял подобающее место в истории позднеантичной интеллектуальной традиции[2].

Религиозно-философское учение, связанное с именем Гермеса (высший или теоретический гéрметизм), по-видимому, представляет собой прихотливое соединение древних мифологических учений, переплавленных в «тигле» эллинистической культуры[3]. Корпус достаточно разнородных герметических сочинений, написанных по-гречески и дошедших до нас как единое целое в средневековых рукописях, состоит из семнадцати трактатов. Сохранился также латинский перевод трактата *Logos teleios*, получивший на-

---

[1] Подробнее об этом см. фундаментальные работы Yates 1964 и 1972, авторитетный очерк Kristeller 1979 и новый сборник статей Broek–Hanegraaff 1998.

[2] См. подробный библиографический очерк Gonzalez Blanco 1984. Правда, за последние 30 лет в этой области достигнут определенный прогресс, делающий этот очерк несколько устаревшим.

[3] О низшем герметизме, «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста и алхимии см. Рабинович 1979. Переводы текстов: Богуцкий 1998, 221–320. Что же касается «Герметического корпуса», о котором далее пойдет речь, то хотя астрологические и магические влияния просматриваются и в этих текстах, у нас есть основания выделить их в качестве самостоятельной традиции, во многих отношениях близкой религиозно-философским учениям поздней античности.

звание «Асклепий» и дошедший до нас в составе произведений платоника и ритора II в. Апулея. Кроме того, мы располагаем сорока герметическими текстами и фрагментами, сохранившимися в составе *Антологии* Стобея[4], герметическими текстами, обнаруженными в составе гностической библиотеки из Наг Хаммади, «Определениями» в переводе на армянский язык и «Венскими фрагментами»[5]. В целом эти тексты перекликаются с гностическими и неоплатоническими трактатами, носят выраженный эсхатологический характер и учат откровенному знанию (гносису), обладание которым ведет к духовному совершенству, однако в отдельных случаях для прояснения смысла сказанного приходится привлекать алхимические и астрологические сочинения (позднеантичные, арабские и византийские) и магические папирусы[6].

Герметический корпус издан Ноком по 28 рукописям, причем некоторые из них содержат не все трактаты. Примечательно, что две полных рукописи включают в себя также замечание византийского философа Михаила Пселла (XI в.), который хвалит автора *Поймандра* за позицию,

[4] Корпус герметических сочинений, дополненный фрагментами, сохранившимися у различных позднеантичных авторов, прежде всего в *Антологии* Иоанна Стобея, прекрасно издан Ноком и Фестюжером: Nock–Festugière 1980. Новый очень детально комментированный перевод на англ.: Copenhaver 1992; перев. на рус. (неполный): Богуцкий 1998. Старые работы, вроде «Соперников христианства» Ф. Ф. Зелинского (при всех ее литературных достоинствах), устарели как с точки зрения подходов, так и в смысле используемых источников. Монументальная работа Фестюжера «Откровение Гермеса Трисмегиста» скорее запутывает дело, нежели его проясняет.

[5] Эти тексты подробно исследованы и изданы Mahé 1978–1982. Книга Fowden 1986 отражает кардинальное изменение подходов к изучению герметизма в настоящее время. В частности, современные авторы уделяют большее внимание египетским корням, нежели это было принято ранее с легкой руки Фестюжера. Венские фрагменты впервые отмечены в 1951 г., армянские «Определения» были впервые опубликованы в 1956 г. с переводом на рус. яз.

[6] Краткий очерк и библиографию см. в Copenhaver 1992, xxxii–xl.

близкую к библейской космологии. Вполне вероятно, что эта ремарка была призвана защитить герметические тексты от огня христианской критики[7]. С этой же целью герметический корпус подвергся редактированию византийскими переписчиками, что ныне создает сложности для адекватной оценки его содержания, в частности — не позволяет ответить на вопрос о том, насколько значительным было влияние так называемого «теоретического» герметизма на «практический» и наоборот.

До XI в. корпуса в современном его виде, по-видимому, не существовало, хотя отдельные трактаты были известны уже в III в. н. э., а Стобей, составивший свою *Антологию* в V в., наряду с иначе не известными фрагментами, цитировал трактаты II, IV и IX и *Асклепий*. Кирилл Александрийский (ум. в сер. V в.) знал XI и XIV трактаты корпуса и какие-то другие сочинения, которые вместе составляли 15 книг, называемых *Hermaika*. Маловероятно, что эти книги и были известным нам корпусом, однако это доказывает, что какое-то собрание герметических текстов имело хождение уже в его время. Вторым или третьим веками (а возможно, и более ранним периодом) датируются так называемые Венские фрагменты, в которых также содержатся ссылки, позволяющие предположить наличие собрания текстов. Наконец, переписчик Коптской гностической библиотеки из Наг Хаммади (датируемой сер. IV в.) говорит, что ограничился копированием лишь нескольких герметических текстов из числа многих, ему известных. Писатели второго века Афинагор Афинский и Филон из Библа знали имя «Трисмегист». Первым христианским автором, упомянувшим текст, приписываемый Гермесу, был Тертуллиан (нач. III в.), а неизвестный автор *Увещевания к язычникам* («псевдо-Юстин») привел цитату из дошедшего до нас герметического трактата.

---

[7] Как и слова лексографа Суды (Е 3038) о том, что Трижды-величайшим Гермес назывался потому, что первым учил о Троице!

Неоплатоники до Ямвлиха герметическими текстами не интересовались, возможно, потому, что не отличали их от критикуемых Плотином гностических трактатов (ср. Порфирий, *Жизнеописание Плотина* 16). Рассуждения о Гермесе в *Египетских мистериях* Ямвлиха (1.1.1–2; 2.5–6 и др.) слишком общие, чтобы на их основании можно было сказать что-либо определенное о бытовании наших текстов в его время, хотя он и замечает, что находящиеся в обращении книги, приписываемые Гермесу, написаны философским языком, так как «переведены с египетского языка людьми, не чуждыми философии». Гермесу сирийский неоплатоник попросту приписывает всю космологию и теологию, выражаясь в том смысле, что «издревле» Бог Гермес, повелитель слов, не случайно считался высшим и универсальным божеством, так как именно он ответственен за распространение знания о богах среди людей. Именно ему человечество с древнейших времен приписывало свои открытия в области знаний и ремесел. К Гермесовой мудрости в конечном итоге восходит и учение Пифагора, а Платон, по мнению Ямвлиха, получил свои знания, напрямую ознакомившись в Египте с «стелами» Гермеса, а также с невероятным количеством герметических книг (каковых было 20 000 по Селевку и 36 525 по Манефону). В этих книгах, полагает неоплатоник, Гермес различает эфирных, огненных и небесных богов («посвятив сто книг исследованию огненных богов и равное им число — исследованию эфирных, и тысячу — небесных»), особое внимание уделяя, естественно, знаменитому герметическому положению о том, что подобное всегда стремится к подобному.

Напротив, Лактанций (кон. III — нач. IV в.) с одобрением цитировал герметические тексты, в том числе и дошедшие до нас, например, *Асклепий*, причем он знал его по-гречески, а цитируемый им латинский текст отличается от дошедшего до наших дней. Известный нам латинский перевод впервые появляется в трактате *О граде Божием* Августина, написан-

ном между 410 и 426 гг. Коптский перевод *Асклепия* (Наг Хаммади, кодекс VI.8) датируется IV в. Таким образом, дошедшие до нас герметические трактаты имели хождение по крайней мере начиная со II в. н. э., хотя, скорее всего, не в виде известного нам корпуса, и нашли отражение в трудах раннехристианских и византийских авторов.

Герметические тексты не перестают интриговать исследователя античности. Как примирить гностицизм *Поймандра* со строгим монизмом (или пантеизмом?) *Асклепия*? Как соотносятся герметический Первый Ум, разум-Демиург и Логос с первыми принципами среднего платонизма и христианской Троицей? Как та материя, с которой соединилось высшее начало и которая «улыбается ему в любви», может быть злой силой? Каков смысл заключительной фразы *Поймандра*: «Да познает разумный человек самого себя, что он бессмертен, и что причина смерти — любовь»? Какова роль и происхождение таких сущностей, как мировая Воля, которая появляется в трактате X («Ключ»), Эон (трактат XI) или Добрый даймон (трактат XII)? Иными словами, требуется осмысленное и подкрепленное как текстуальной традицией, так и историческим контекстом сопоставление герметизма с платонизмом, иудаизмом, гностицизмом и ранним христианством, с одной стороны, и эллинистической и египетской мифопоэтическими традициями, с другой. И наконец, можно ли ответить на вопрос о происхождении герметизма? Сводится ли это учение к простой смеси стоицизма, платонизма и эллинистического иудаизма? Восходит ли он к египетской религии, как считал еще Рейценштейн[8], или же его истоки следует усматривать в аркадской мифологии, как считал, например, критик этого немецкого учено-

---

[8] R. Reitzenstein — автор влиятельных в конце XIX — начале XX в. работ по истории герметизма и восточных мистериальных культов и первого критического издания *Поймандра*.

го Ф. Зелинский[9]. Детали этой сложной ученой полемики здесь неуместны[10], итог ей был подведен Фестюжером в его монументальном «Откровении Гермеса Трисмегиста», комментариях к переводу трактатов корпуса и многочисленных других работах[11]. С египетскими корнями герметизма было решительно покончено: египетские элементы, по его представлению, имеют для герметизма не большее значение, чем ибисы на фреске в Помпеях (Festugière 1950–1954, I, 85). За герметическими текстами исследователи всегда пытались усмотреть соответствующее им религиозное сообщество, для которого герметика была бы откровенным писанием. Фестюжер полностью отвергает и это представление: герметика разнородна как по форме, так и по содержанию, и хотя трактаты корпуса относятся к жанру откровенной литературы, вовсе не обязательно, чтобы они рассматривались как священное писание каким-либо сообществом или,

[9] В ряде немецких работ, исследовании Страсбургской космогонии (опубликованной Рейценштейном в 1901 г.), а также в главе из сборника «Соперники христианства». В том же направлении работал Джозеф Кроль (Kroll 1914), усмотревший истоки герметизма в трудах Посидония, средних стоиков и Филона. Правда, эта крайняя позиция была исправлена в критической рецензии Буссета (Bousset 1914), который настаивал на том, что «герметизм относится скорее к истории благочестия, нежели философии». Этот же автор предложил более внимательно исследовать возможность иранских влияний на герметику и гностицизм, в частности на дуализм некоторых трактатов герметического корпуса. Идеей иранских влияний на эллинистические мистериальные культы проникся и Рейценштейн в работах гёттингенского периода (после 1914 г.).

[10] Заинтересованный читатель найдет исчерпывающий ответ в подробном очерке Gonzalez Blanco 1984.

[11] Первый том «Откровения» вышел в 1944, следующие три в 1949, 1953 и 1954 гг. Последнее издание вышло в 1981 г., за год до смерти автора. Кроме того, Фестюжер перевел трактаты герметического корпуса и *Асклепий*, написал к ним комментарий и полностью подготовил последующие два тома «Герметики», прежде всего, издал фрагменты Стобея, снабдив их подробным комментарием и очень большим введением. См. Nock–Festugière 1980.

тем более, выступали в качестве основы для какого-либо ритуала. Герметические тексты, по его представлению, следует рассматривать как литературные произведения, подходящие скорее для философской школы, а не религиозного сообщества, тем более что единственное, что объединяет «технический» и «теоретический» герметизм, — это имя Гермеса.

Однако ставшая почти общепринятой позиция Фестюжера в последние несколько десятилетий подверглась кардинальной переоценке благодаря открытию новых текстов и прочтению в их свете уже известных. Прежде всего, в осмыслении нуждалось место герметических текстов в составе коптской библиотеки из Наг Хаммади. В этой области наиболее заметным достижением последних десятилетий является двухтомная работа Жана-Пьера Маэ (Mahé 1978), первый том которой посвящен текстам из Наг Хаммади[12]. Маэ пришел к выводу, что коптский текст *Асклепия* 21–29 в NHC VI.8 ближе к греческому оригиналу, нежели латинский перевод, и что высказанные в трактате воззрения о восхождении души для их адекватной оценки нуждаются в сопоставлении с египетской гномической литературой. Эта позиция была усилена им в переводе армянских «Определений» (1979), которые он рассматривал в качестве той модели, по которой составлялись позднейшие герметические сочинения. Он стремился доказать, что герметические сентенции восходят к аналогичным элементам египетской традиционной литературы «Поучений» и в этой гномической форме изначально были представлены эллинистической аудитории. Если герметические трактаты были действи-

[12] См. также две небольших статьи в Broek–Hanegraaff 1998, одна из которых посвящена сравнительному анализу гностической и герметической этики (с. 21–36), а другая — «Рассуждению об Восьмой и Девятой [сферах]» из Наг Хаммади VI.5 (с. 79–86). См. также комментированный перевод этого трактата на итал. Ramelli 2005 и мою рецензию на эту книгу в Bryn Mawr Classical Review (http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/).

тельно составлены на основе подобных собраний изречений, то это позволяет наконец понять, как доктринальное разнообразие отдельных сочинений могло сочетаться с терминологическим единообразием, характерным для всего корпуса. Постепенно краткие комментарии к сентенциям могли превратиться в более детальные диалоги и пространные комментарии, причем изначальный материал все более растворялся в массе последующих интерпретаций. Эта гипотеза весьма правдоподобна, так как мы знаем, что аналогичные собрания сентенций были исходным материалом для христианских и гностических сочинений[13]. Кроме того Маэ решил, что гностические элементы в герметических трактатах — это вторичные добавления комментаторов, позднейшие напластования, отличные от исходных греко-египетских сентенций, сформулированных еще до того, как возник гностицизм[14]. С другой стороны, исследователи гностицизма, иудаизма, религиозного платонизма и раннего христианства подробно изучили возможность влияния и этих направлений религиозной мысли на герметизм, правда, гипотеза о возможном обратном влиянии герметизма на иудаизм и христианство энтузиазма ни у кого не вызвала.

Еще одной важной работой по истории герметизма стала книга Фаудена «Египетский Гермес» (Fowden 1986). Исправляя некоторые положения Маэ, Фауден все же соглашается с тем, что истоки герметики следует искать не в школьных аудиториях, а среди адептов многочисленных религиозных культов народной греко-египетской культуры эллинистического мира и что источники герметической

[13] Подробнее см. Turner 1996.

[14] Mahé 1978–1982, II, 35–43. Опять же, подобную ситуацию мы наблюдаем и в гностических текстах, вроде *Поучений Силуана*. Об этом см. Хосроев 1991, 186 сл., а также статью «*Поучения Силуана* и греческая гномическая традиция» в Broek 1996, 256–284. Происхождение христианских Евангелий из исходного собрания речений (называемого Q) в настоящее время считается доказанным. См. об этом прекрасный очерк Robinson 1986.

традиции, равно как и ее истоки, — это важнейший вопрос, на котором должны сосредоточиться все будущие исследователи герметизма.

2. «ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ»

Оракулы (logia) дошли до нас лишь фрагментарно в составе неоплатонических трактатов, по большей части — непосредственно или опосредованно — в толкованиях Прокла и Дамаския. Неоплатоническая традиция приписывает их некоему Юлиану Теургу. Ситуация осложняется сообщением средневекового энциклопедиста Суды, который в двух отдельных статьях говорит о Юлиане Теурге, жившем при императоре Марке Аврелии (161–180 г. н. э.), и Юлиане Халдее — его отце и философе[15]. Этот Юлиан участвовал в походе Римской армии на Дунай против племени квадиев и, как сообщают, чудесным образом вызвал грозу, которая спасла римский лагерь в 173 г. О двух Юлианах пишет и византийский ученый Пселл (XI в.), согласно которому, Юлиан-отец вызвал для своего сына душу ангельской природы, которая затем вступила в контакт с Платоном[16]. Не вполне ясно, кого из Юлианов следует считать автором *Оракулов*. Вполне вероятно, как считает Э. Р. Доддс в своем очерке теургии[17], личный вклад Юлиана-отца состоял в том, чтобы перело-

[15] *Лексикон Суды*, II.642.1 s.v. Julianos 432 и 641.32 s.v. Julianos 433. См. Интернет-издание этого энциклопедического труда (греческий текст и перевод на англ.): http://www.stoa.org/sol/.

[16] Схема, достаточно общепринятая среди мистически настроенных платоников. Прокл, например, по сообщению его биографа Марина (*Жизнь Прокла* 28), считал себя принадлежащим к «герметической цепи преемств» и верил, что в него вселилась душа пифагорейца второго века Никомаха из Геразы.

[17] Впервые опубликовано в 1947 г. в Journal of Roman Studies, а затем перепечатано в его знаменитой книги «Греки и иррациональное». Специ-

жить неясные речения «оракула» гекзаметром и снабдить их комментарием — прообразом всех тех комментариев, которые затем писали неоплатоники[18]. Скорее всего, этот комментарий не был систематическим изложением или объяснением доктрины *Оракулов* и сводился к отдельным замечаниям, возможно, не менее загадочным, чем сами оракулы, ведь Юлиан и его сын в глазах современников и потомков должны были остаться «магами» и «теургами», которые совершали чудеса, умели общаться с богами и даже «делать» их[19]. Однако независимо от того, возникли ли эти оракулы в результате серии «медиумических» сеансов или же были сознательно написаны в здравом уме, остается фактом то обстоятельство, что, как саркастически замечает Джон Диллон, «боги, которые вещали устами Юлиана (отца или сына), сами находились под сильным платоническим влиянием» (Диллон 2002, 378). «Многое в *Оракулах* обусловлено влиянием традиционных персидских представлений и восходит к популярной магической практике, — поясняет далее этот автор, — что подтверждается и стилем изложения, который едва ли можно назвать философским, однако очевидно, что базовая метафизическая схема — по сути и терминологически — восходит к платонизму того времени» (там же, с. 381).

Автор *Оракулов* призывает «не пачкать свою "пневму" и не углублять плоскость (epipedon)» (фр. 104), «не смотреть на Природу» (фр. 102) и «не добавлять меры Судьбы!» (фр. 103).

ально об *Оракулах* см. Dodds 1951, 283–285 (рус. перев. С. В. Пахомова, с. 408–411).

[18] Вероятно, именно этого «теурга» цитируют Прокл (*Комм. к «Тимею»* 3.124.32), его биограф Марин (*Жизнь Прокла* 26) и Дамаский (*О первых принципах* 2.203.27).

[19] Как уже упоминалось, современники считали, что Юлиан вызвал грозу, спасшую римскую армию; по позднейшей версии Пселла, он изготовил маску из глины, которая выпускала ужасные молнии по врагу. Согласно другой поздней легенде, Юлиан соревновался с Апулеем и Аполлонием в том, кто из них быстрее отведет чуму от Рима, и победил.

Напротив, «Пусть бессмертные глубины души откроются! Изо всех сил устремляйте взор свой вверх» (фр. 112). То, что душа увидит наверху, описывается в терминах, очень напоминающих неопифагореизм Нумения и гностицизм Валентина (оба эти автора были современниками Юлиана), однако выражается при помощи своеобразной терминологии. Центральной фигурой оказывается богиня Геката, богиня подземного царства из греческой мифологии, «источник всех источников и материнское чрево всех вещей» (фр. 30), «дающая жизнь» (фр. 32), «мембрана» (hyperzokos hymen, fr. 6), через которую влияния высшего мира проникают в низший. Этот женский порождающий принцип напоминает Софию Филона и гностиков и Изиду Плутарха и действует на всех уровнях бытия, начиная от предвечной Диады, через Мировую душу и вплоть до материи, если верить очерку Пселла (Hypotyposis, 27), в котором материя называется эпитетом Гекаты — patrogenes (рожденная отцом). По свидетельству Прокла, материя описывается как «исходящая от демиурга» (фр. 34), и в итоге — от Отца (фр. 35). [20]

Не вполне ясно, монистична теология *Оракулов* или дуалистична. С одной стороны, первый принцип описывается как полностью трансцендентный: он «похищает себя» (фр. 3), ему непричастны даже высшие силы и постижим он лишь при помощи некой техники медитации, названной «цвет разума» (фр. 1). С другой стороны, он называется «бездной Отца» и при нем находится «вскормленная богом тишина» (фр. 16), что напоминает гносис Валентина.

От первого принципа (или пары первых принципов) происходит второй («отец»), который также двойственен: с ним находится некая «сила» (фр. 3 и 4). От него происходит демиург, который описывается как двоица (фр. 8), одновременно причастная умопостигаемому и чувственно воспринимаемому: он созерцает собственный мир идей, по-

[20] См. краткий очерк философии оракулов: Finamore–Johnston 2010, 162 сл.

рожденных отцом (фр. 37), творит умопостигаемый мир и оформляет физический космос в качестве «огненного» бога (фр. 5, 33), что также напоминает гносис Валентина и огненный логос герметического *Поймандра*.

Плотин не сказал об оракулах ни слова[21]. Не исключено, что он не слышал о них, либо не удостоил вниманием как откровенную мистификацию, похожую на те гностические тексты, которые он отвергал в приведенном выше свидетельстве Порфирия и в серии своих сочинений против гностиков (прежде всего, в трактате 2.9)[22]. Примечательно, что в сочинении ученика Плотина Порфирия, *О философии из оракулов*, возможно, опубликованном еще при жизни учителя, также нет ни слова о *Халдейских оракулах* или хотя бы скрытой цитаты или реминисценции из них. Ничего подобного нет и в его сохранившемся Письме египетскому жрецу Анебону. Вероятно, он познакомился с *Оракулами* гораздо позже и, как сообщает Марин (*Жизнь Прокла* 26), комментировал их. Напротив, Ямвлих уже комментирует *Оракулы* (о чем сообщает император Юлиан в 12 письме) и использует их в сохранившемся трактате *О египетских мистериях*[23], опубликованном под именем «мастера Абаммона» и адресованном Порфирию. Не занятия философией и размышления ведут к спасению, согласно автору этого трактата. «Условные знаки сами делают свое дело» и боги «узнают» их.

Ямвлих оказал существенное влияние на императора Юлиана, однако после преждевременной смерти последнего и казни его наставника Максима теургия явно «вышла из моды», возродившись лишь в V веке в Афинской школе неоплатонизма. Ревностным сторонником теургии был Прокл. Влияние *Оракулов* чувствуется в большинстве его сочине-

[21] Подробный анализ свидетельств об *Оракулах* в исторической последовательности см. в статье Des Places 1984.

[22] Подробнее см. Dillon 1992.

[23] Лучшие издания Des Places 1996 и Clarke–Dillon–Hershbel 2004.

ний, кроме того, он написал на них специальный комментарий, текст которого был, судя по всему, известен еще Пселлу в IX в. и, прямо или косвенно, Никифору Григоре в XIV в.[24] Цитируя отдельные оракулы (ок. 40 фрагментов и несколько обобщающих пересказов), Пселл помещал после них комментарий Прокла, а затем добавлял собственный комментарий, очень ученый и, в целом, исключительно доброжелательный, целью которого было согласовать «халдейские» речения с христианской теологией. Есть основания считать, что трактат Прокла — это единственное сочинение об оракулах, которое было доступно Пселлу. Кроме того, некоторое количество оракулов дошло до нас непосредственно из сохранившихся работ Прокла, прежде всего краткого *Комментария к «Кратилу» Платона*.

Другим основным нашим источником является Дамаский. Ему принадлежит примерно пятая часть общего собрания фрагментов, которые происходят, в основном, из двух его работ: монументального трактата *О первых принципах* и *Комментария на Парменид*. Четырнадцать фрагментов у Дамаския и Прокла совпадают, полностью или частично, остальные различны. Кроме того, несколько цитат встречаются в сочинениях Иоанна Лида (полностью зависимого от Прокла), Юлиана, Дидима, Синесия, Боэция, Гиерокла, Гермия, Симпликия и Олимпиодора (по большей части независимых). Однако вклад этих остальных авторов очень мал по сравнению с Проклом (почти четыре пятых всех фрагментов) и Дамаскием (около одной пятой) и сводится всего к нескольким строкам, впрочем, важным для оценки философской среды, в которых циркулировали оракулы.

[24] Высказываемое ранее предположение, что Пселл читал *Оракулы* лишь при посредстве полемического сочинения Прокопия из Газы, направленного против Прокла, ныне убедительно опровергнуто. См. Des Places 1971, 154, 203 и Athanassiadi 1999, 150, n. 7.

Итак, *Оракулы*, как они выглядят ныне, представляют собой примерно 350 строк гекзаметром, разделенных на 190 фрагментов и сопровождающихся комментарием. Скорее всего, это было собрание речений, а не цельная поэма, причем разные авторы понимали смысл этих речений по-разному. Это, как отмечает Атанассиади, создает основную источниковедческую проблему в работе с оракулами: «Ясно, что любая попытка построения цельного собрания должна базироваться на методичном изучении прочтения оракулов соответственно Проклом и Дамаскием — двумя авторами, чье субстанциональное разногласие в понимании наследия Платона отразилось в их различных подходах к *Оракулам*» (Athnassiadi 1999, 157).

Однако, как далее отмечает исследовательница, эта на первый взгляд очевидная идея издателям пришла в голову далеко не сразу. На самом деле расположение и издание фрагментов с учетом их использования комментаторами и разделение всей совокупности свидетельств на два «корпуса» в соответствии с их происхождением — это задача будущего. Первый собиратель фрагментов, Кроль (Kroll 1894), вообще не стремился издать их в виде корпуса, просто извлекая нужные ему фрагменты и комментарии для того, чтобы в своей диссертации реконструировать теологическую и философскую систему *Оракулов*. Он вычленил стихотворные строки из различных источников и расположил их в виде «поэмы», разделив ее на две части: первую, — платонико-теоретическую, и вторую, — магико-теургическую. Это систематическое деление было принято в фундаментальной работе Lewy 1945 (второе издание 1978) и легло в основание собрания Де Пласа (Des Places 1971), который лишь дополнил фрагменты, идентифицированные Кролем, новыми и удалил сомнительные. Книга Majercik 1989 представляет собой по сути перевод собрания Де Пласа на английский язык с небольшими изменениями и авторским комментарием. Причем со времен Леви в качестве основы

для организации собрания берется краткая сводка теологии оракулов Пселла, и древние авторы располагаются вокруг нее. Такая методика запрягает телегу впереди лошади, затемняя исходную структуру и не позволяя в полной мере использовать контекст, поэтому, по словам Атанассиади, «...учитывая то обстоятельство, что оригинальный порядок метафизически переданных речений не может быть восстановлен, не только позволительно, но и по методологическим соображениям весьма желательно реорганизовать собрание в соответствии с происхождением фрагментов, стремясь найти указания, помогающие истолковать этот темный текст, скорее в реакции на него самих античных читателей, нежели в позднейших комментариях Пселла, как это было принято ранее» (Athanassiadi 1999, 158).

В результате очевидным становится тот факт, что комментарии Прокла и Дамаския — это не дополняющие друг друга толкования теологической системы *Оракулов*, а два весьма различных ее понимания, которые не всегда могут быть согласованы между собой. И хотя сами по себе разногласия Прокла и Дамаския — это скорее страница истории позднего неоплатонизма, их изучение все же немало дает для уяснения смысла самих *Оракулов* и, в любом случае, помогает отчетливее проследить историю их передачи[25].

Например, фр. 22, сохранившийся как у Прокла, так и у Дамаския:

> Натрое ум отца приказал всем вещам разделиться,
> под управлением ума <первейшего> и вечного <отца>.

---

[25] К сожалению, в данном случае мы не можем вдаваться в дальнейшие детали, которые подробно изложены в указанной статье Athanassiadi 1999, 159 сл.: после рассмотрения ряда гипотез о происхождении *Оракулов* (к которым мы сейчас переходим), здесь отдельно рассматриваются интерпретации Прокла и Дамаския, которые затем продуктивно сопоставляются. О Пселле исследовательница подробно говорит в своей новой работе Athanassiadi 2002.

И не успел он кивнуть, как тут же все вещи были разделены, —

Прокл истолковывает как указание на триадическую структуру космоса (*Комм. к «Тимею»* 3.243). Напротив, Дамаский подчеркивает единство этой триады, стремясь доказать, что бог един, несмотря на такую троичность (*О первых принципах* 3.58; 3.136). В целом Прокл стремился разработать систематизированную структуру космоса и проявлял особенный интерес к практическому теургическому аспекту оракулов вплоть до эсхатологических и апокалиптических мотивов, которые он в них находил (см. фр. 164, 165, 157–162 и, особенно, 170), в то время как Дамаский стремился с их помощью подчеркнуть апофатизм своей собственной очень подвижной и сложной философской системы и сознательно избегал тех аспектов халдейского богословия, которые выглядели слишком похожими на магию и тем самым дискредитировали идею духовного восхождения к высшим началам[26]. Примечательно, что подобной же избирательностью (и почти по тем же причинам) отличалось позднейшее собрание оракулов у византийского гуманиста Плифона[27].

Проблема источников *Халдейских оракулов* и их связи с современной им религиозно-философской мыслью до

[26] Мистическое единение с первым началом, согласно Проклу, достигается верой и в акте любви (фр. 44 [из Иоанна Лида] и *Комм. к «Тимею»* 2.54 и др.), в то время как для Дамаския это своего рода «незнаемое знание» (*О первых принципах* 1.84).

[27] Разумеется, он и его предшественник Пселл полностью зависели от Прокла, ничего не зная о Дамаские. См. об этом Athanassiadi 2002, где подробно рассматриваются «исключенные» Плифоном оракулы и анализируются возможные причины такой избирательности. Например, фр. 150, 206 и 149 исключены потому, что они выглядят слишком «магическими»; фр. 107 не понравился Плифону тем, что в нем осуждается античная наука («вся эллинская мудрость») наивным и недопустимым для гуманиста образом. Разумеется, имеются и курьезы: так, фр. 212 исключен, похоже, просто потому, что он написан не гекзаметром, а ямбическим триметром.

настоящего времени далека от разрешения. Наиболее очевидна связь с неопифагорейцем Нумением, современником обоих Юлианов и жителем Сирийской Апамеи, города с богатой религиозно-философской традицией. Говоря словами Доддса, «между этими двумя системами должна быть какая-то связь, однако трудно с уверенностью сказать, в каком направлении шло движение» (Dodds 1961, 271). Настроенная не столь пессимистично Атанассиади предлагает рассмотреть гипотезу о возможной связи *Халдейских оракулов* с религиозными центрами Апамеи в контексте значительно продвинувшихся в последнее время исследований удивительного феномена «возрождения оракулов» во втором-третьем веках н. э. (Athanassiadi 1999, 153–156).

Археологические данные и античные нарративные источники сообщают, что над рыночной площадью Апамеи возвышался большой храм и оракул Бела, до настоящего времени не раскопанный. Впечатление о том, как это могло выглядеть, можно составить на основании другого сохранившегося комплекса, посвященного этому космическому божеству, расположенного в сирийской Пальмире. «Бел» («Господин») — это эпитет валилонского бога грозы Адада, которого Прокл идентифицирует с «дважды-запредельным» творческим принципом *Халдейских оракулов* — божеством, центральным как в теологическом, так и философском смысле слова. Культ Бела, как показывают исследования, сформировался еще в древневавилонский период и процветал в этом регионе до эпохи селевкидов, однако в эллинистический и римский периоды он в определенном смысле пережил второе рождение и получил очень широкое распространение в Сирии и за ее пределами, о чем свидетельствуют прежде всего храмы в Пальмире и Апамее и ряд сравнительно недавно обнаруженных надписей (Athanassiadi 1999, 154, n. 20, 23). Эти надписи, похоже, подтверждают, что в родном городе Посидония жрецы Бела (которых, возможно, называли «халдеями») играли суще-

ственную роль: надпись II в. на сполии (повторно использованной колонне) из большой колоннады называет жреца Бела главой местной эпикурейской школы, а в надписи на одном алтаре из Вазио (совр. французский город Везон) упоминаются «Апамейские оракулы (logia)»[28]. Мы не знаем, что это за оракулы, однако данный пример показывает, что во втором веке жрецы Бела продолжали древнюю традицию дивинации, которая создавала славу этим храмам в качестве религиозных центров далеко за пределами Апамеи и даже Малой Азии и, как предполагает Атанасиади (с. 155), не исключено, что «...один из жрецов по имени Юлиан вполне мог стать автором откровенных речений, теологическое содержание которых, отражая особенности места и времени создания, было в то же время укоренено в вековой вавилонской традиции. Наследие Посидония и, особенно, Нумения просматривается в теологии тех фрагментов, которыми мы располагаем, так что гипотеза, согласно которой оба Юлиана могли вращаться в апамейском круге Нумения в то время, когда религиозное сознание от пантеизма неуклонно смещалось в сторону трансцендентализма, выглядит весьма привлекательной».

Во второй половине третьего века в Апамее обосновалось еще два крупных философа. Сначала Амелий, по каким-то причинам покинувший круг Плотина, переселился сюда ок. 270 г., познакомился с *Оракулами* и комментировал их в духе Платона (о чем сообщает Прокл, *Комм. к «Тимею»* 1.361.26–362.2). Подобным же образом, после продолжительного путешествия в Апамею приехал Ямвлих и основал здесь влиятельную школу. Как уже говорилось, именно благодаря ему как «канонический текст» *Оракулов*, так и обширный комментарий на них к началу IV в. отправились на запад и нашли там множество горячих приверженцев,

[28] Athanassiadi 1999, 155, n. 24; Rey-Coquais 1973. Полимния Атанассиади почти уверена, что упоминаемые речения и есть наши *Халдейские оракулы*.

в том числе и Прокла. Между тем храм Бела в Апамее был — не без труда — разрушен по приказу епископа Марцелия в конце IV в.[29]

Оракулы представляли собой весьма своеобразное явление античной религиозной жизни[30]. В них божество непосредственно обращается к слушателю с указаниями личного либо нормативного содержания, в первом случае предписывая совершить определенные действия или воздержаться от них, во втором — сообщая о запредельном, устанавливая общие для всех моральные запреты и ритуальные предписания. Характерно, что в позднеантичный период индивидуальные предсказания вышли из моды, зато оракулы все чаще начали высказываться в форме универсальных суждений теологического характера. Отражая общую тенденцию эпохи, склонной к получению различных божественных откровений, эти оракулы кардинально отличались от другой откровенной литературы поздней античности, такой как христианские, гностические и герметические писания или орфические поэмы, прежде всего тем, что в них отсутствовал центральный миф.

Возрождение оракулов во втором–третьем веках нашей эры представляет собой очень интересное и до настоящего времени малоисследованное явление в истории религии[31]. Философское истолкование древних и новых оракулов к

---

[29] Об этом подробно рассказывает Феодорит (*Церковная история* 5.21.5–14), а также упоминает Либаний в речи, обращенной к императору Феодосию (*Речь* 30.43). Храм впервые пытался разрушить фанатично преданный христианству преторианский префект Восточного Кинегия (Cynegius), однако, как сообщает Феодорит, древняя твердыня устояла против натиска его 2000 рабочих. К слову сказать, разрушение этого храма по приказу епископа было первым санкционированным властями актом, направленным против языческих святынь на территории Римской империи.

[30] Краткий очерк истории оракулов см., например, в книге Латышева (1897); о Дельфийском оракуле см. книгу Кулешевой (2001).

[31] Кроме указанной статьи Атанассиади см. также ее другие работы, специально посвященные этой теме: Athanassiadi 1989–1990 и 1992.

этому времени уже превратилось в устойчивую традицию, которая нашла яркое выражение, например, в работах Плутарха[32]. Однако в данном случае мы сталкиваемся с противоположной ситуацией: не философы стремятся «спасти мифы»[33] и придать им авторитетность в изменившихся условиях, но оракулы создаются для того, чтобы дать божественную санкцию уже существующим теологическим построениям. В полном соответствии с религиозно-философскими тенденциями того времени возрожденные оракулы отличает два обстоятельства: выраженные в них представления о божестве строго монотеистичны, а культовые предписания допускают скорее духовное, нежели практическое прочтение. Похоже, они были призваны придать авторитетность философскому «койне» того времени и санкционировать соответствующую ему религиозную практику.

Собрание оракулов, аналогичное Халдейским, составил Порфирий в конце третьего века в своем сохранившемся фрагментарно сочинении *Философия из оракулов*[34]. Он базировался на материале оракула Аполлона из Дидимы (близ Милета)[35], в то время как римский платоник Корнелий Лабеон собирал и комментировал оракулы Аполлона Кларийского (близ Колофона)[36]. Известны также другие собрания оракулов, в том числе составленные христианскими авторами, которые таким способом стремились показать,

---

[32] Таких, как *Об Е в Дельфах* и *О падении оракулов*.

[33] Подробнее см. Brisson 2004 (прежде всего, гл. 5–6).

[34] Отрывки сохранились у Евсевия. Вопрос о времени составления этого сочинения вызывает разногласия: некоторые авторы считают, что оно должно быть ранней работой Порфирия, еще до его учебы у Плотина, и поэтому в нем не нашли отражения *Халдейские оракулы*, другие же не видят необходимости в такой гипотезе, резонно замечая, что если книга об оракулах из Дидимы, то Порфирий вовсе не обязательно должен был упоминать в ней *Халдейские оракулы*, даже если он уже знал о них.

[35] См. примечательную статью Хасельбергер 1985.

[36] Оракул упоминается, например, Ямвлихом в третьей книге *О мистериях*.

что языческие «боги» предсказывали появление Христа. Именно так истолковывались древние предсказания, например, в книгах Сивиллы или так называемой Тюбингенской теософии[37]. В течение длительного времени эти собрания рассматривались исследователями как литературные подделки, однако многочисленные надписи, обнаруживаемые в ходе археологических раскопок в Греции и Малой Азии, изменили эту укоренившуюся в литературе точку зрения, и в настоящее время мы начинаем рассматривать эти памятники в подобающем культурном контексте. И все же *Халдейские оракулы* примечательны тем, что они изначально были оформлены в виде цельного корпуса. Это не философский трактат об оракулах, а масштабное откровение, написанное от имени самого божества. Их автор, очень четко уловив тенденцию, сумел создать произведение, которое отвечало запросам того времени. В период формирования ортодоксального христианского учения, оракулы задали на все последующие века религиозно-философскую ортодоксию языческого неоплатонизма. В результате, подобно христианским отцам своего времени, сторожевой пес платонической ортодоксии Прокл, как сообщается, имел обыкновение говорить, что, будь его воля, он избавился бы ото всех книг, оставив лишь *Тимей* и *Халдейские оракулы* (очевидно, оба снабженные его комментарием)[38].

Е. В. Афонасин

---

[37] Так названной по имени кодекса, в которой она сохранилась. Изначально это был труд в восьми книгах под названием *Оракулы греческих богов*. См. новое переиздание: Erbse 1995. Наиболее известен оракул, в котором Аполлон Кларийский в ответ на вопрос, он ли бог или кто-то другой, называет себя «ангелом» и «частью» истинного бога, который описывается «без родителя, самоучка, лишенный матери, неподвижный / не заключенный в имени, имеющий много имен, живущий в пламени». Примечательно, что этот оракул сохранился не только в литературных источниках, но и обнаружен в ходе раскопок на камне древней стены города Эноанда (Oenoanda) между Ликией и Фригией.

[38] Марин, *Жизнь Прокла* 38.

БИБЛИОГРАФИЯ

Богуцкий К., изд. *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.* Киев / Москва, 1998.

Кулишова В. О. *Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений.* Санкт-Петербург, 2001.

Латышев В. В. *Очерк греческих древностей.* Санкт-Петербург, 1897–1899.

Рабинович В. Л. *Алхимия как феномен средневековой культуры.* Москва, 1979.

Хасельбергер Л. «Строительные чертежи храма Аполлона в Дидимах», *В мире науки,* № 2 (1986) (из *Scientific American,* No. 12 [1985]).

Armstrong A. H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge, 1967.

Athanassiadi P. "The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi", *Deltion christianikés archaiologikés etaireias* 15 (1989–1990), pp. 271–278.

Athanassiadi P. "Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism", *Byzantion* 62 (1992), pp. 45–62.

Athanassiadi P. "The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy", Athanasiadi P., Frede M., eds. *Pagan Monotheism in Late Antiquity.* Oxford, 1999, pp. 149–183.

Athanassiadi P. "Byzantine Commentators on the the Chaldean Oracles: Psellos and Plethon", Ierodiakonou K., ed. *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources.* Oxford, 2002, pp. 237–252.

Brisson L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology.* Chicago, 2004.

Broek R., van den. "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries", Drijvers J. W., McDonald A., eds., *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near Fast.* Leiden, 1995, pp. 39–47.

Broek R., van den. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity.* Leiden, 1996.

Broek R. van den, Hanegraaff W. J., eds. *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times.* New York, 1998.

Burkert W. *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Mass, 1987.

Clarke E., Dillon J., Herhbell J., eds. *Iamblichus, De mysteriis.* Leiden, 2004.

Copenhaver B., transl. *Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in a new English translation with notes and introduction. Cambridge, 1992.

Des Places É. "Les Oracles chaldaïques", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17.4. Berlin / New York, 1984, pp. 2300–2335.

Des Places É., ed. *Oracles chaldaïques*. Paris, 1971.

Des Places É., ed. *Jamblique: Les mystères de l'Égypte*. Paris, 1996.

Dillon J. "Plotinus and the Chaldaean Oracles", Gersch S., Kannengiesser Ch., eds. *Platonism in Late Antiquity*. Notre Dame, Ind., 1992, pp. 131–140.

Dillon J. *The Middle Platonists*. London, 1996 (рус. перев. Санкт-Петербург, 2002).

Dillon J. *The Heirs of Plato*. Oxford, 2003 (рус. перев. Санкт-Петербург, 2005).

Dodds E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951 (два различных рус. перев. Санкт-Петербург, 2000).

Dodds E. R. (1961) "New Light on the Chaldean Oracles", *Harvard Theological Review* 54, 271.

Dörrie H., Baltes M., hrsg. *Der Platonismus in der Antike*, I–V. Stuttgart–Bad Cannstatt, 1987–1998.

Erbse H., ed. *Theosophorum graecorum fragmenta*. Leipzig, 1995.

Festugière A.-J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vols. 1–4. Paris, 1950–1954.

Finamore J., Iles Johnston S. "The Chaldean Oracles", Gerson L., ed. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. 1. Cambridge, 2010, pp. 161–173.

Fowden G. (1977) "The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity", *Philosophia* 7, pp. 359–383.

Fowden G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge, 1986.

Freeman K., tr. *Ancilla to the Presocratic Philosophers*. Oxford, 1948.

Gonzalez Blanco A. "Hermetism: A Bibliographic Approach", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17.4. Berlin / New York, 1984, pp. 2241–2281.

Kristeller P. O. *Renaissance Thought and its Sources*. Columbia University Press, 1979.

Laks A., Most G. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, 1997.

Lewy H. *Chaldean Oracles and Theurgy*, ed. M. Tardiue. Paris, 1978.

Mahé J.-P. *Hermès en haute-Egypte*, t. 1–2. Québec, 1978–1982.

Majercik R., ed. *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary.* Leiden, 1989.

Nock A. D., Festugière A.-J. éds. *Corpus Hermeticum*, 4 vols. Paris, 1980.

Ramelli I., ed. *Corpus Hermeticum.* Edizione e commento di A. D. Nock e A. J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano, 2005.

Rey-Coquais J.-P. "Inscriptions greques d'Apamée", *Annales Archéologique Arabes Syriennes* 23 (1973), pp. 66–68.

Robinson J. M. "Nag Hammadi: The First Fifty Years", J. D. Turner, A. McGuire, eds. *The Nag Hammadi Library after Fifty Years.* Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration. Leiden, 1997, pp. 3–33.

Robinson J. M. "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)", Hendrick Ch.W., Hodgson R., eds. *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity.* Peabody, Mass, 1986, pp. 127–176.

Robinson J. M., ed. *The Nag Hammadi Library in English.* Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. San Francisco, 1988.

The Coptic Gnostic Library. Vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995.

Turner J. "The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in the Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism", *The Second Century* 7 (1989/90), pp. 221–231.

Turner M. *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection.* Leiden, 1996.

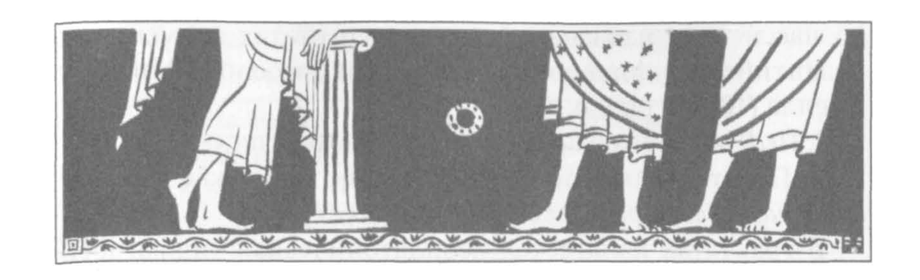
Valantasis R. *Spiritual Guides of the Third Century. A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism.* Minneapolis, 1991.

Whittaker J. "Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.1. Berlin / New York, 1989, pp. 81–123.

Whittaker J. "The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", J.N. Grant, ed. *Editing Greek and Latin Texts.* Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1987. New York, 1989, pp. 63–96.

Yates F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* London / New York, 1964.

Yates F. *The Rosicrucian Enlightenment.* London / New York, 1972 (рус. перев.: Москва, 1999).



Михаил Пселл

О ФИЗИЧЕСКОМ ЧИСЛЕ О НРАВСТВЕННОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ АРИФМЕТИКЕ[1]



ТРАКТАТЫ МИХАИЛА ПСЕЛЛА *О ФИЗИЧЕСКОМ ЧИСЛЕ* И *О НРАВСТВЕННОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ АРИФМЕТИКЕ* В РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Несохранившиеся V–VII книги «пифагорейского корпуса» Ямвлиха (*Об арифметической науке в физике*, *Об арифметической науке в этике* и *Об арифметической науке в богословии*)[2], посвященные учению о трех видах чисел, дошли

[1] Предисловие, перевод, примечания Л. И. Щеголевой.

[2] См.: Щеголева Л. И. Математические трактаты Ямвлиха (наст. изд. Т. 1. С. 11).

до нас в виде извлечений в двух трактатах знаменитого византийского философа, историка и богослова Михаила Пселла (1018 – около 1078)[3]:

1. Περὶ τοῦ φυσικοῦ ἀριθμοῦ (*О физическом числе*)[4];

2. Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς (*О нравственной и теологической арифметике*)[5].

В трактатах излагается неоплатоническая «пифагорейская» теория о числах в природе, в этике (т. е. в учении о душе), и в теологии. В рукописях за ними обычно следует третий трактат, где речь идет о числах в христианском богословии:

3. Περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς θείων ἀριθμῶν (*О божественных числах согласно нашему пониманию*)[6].

Все три сочинения в рукописях переписывались вместе в указанном порядке[7], составляя небольшую философско-богословскую подборку по философии числа.

Существует также редакция текста, в которой трактаты 1 и 2 объединены в одно произведение под общим заглавием Περὶ ἀριθμῶν (*О числах*). Эта редакция переписывалась отдельно от трактата 3.

---

[3] О писателе: Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М., 1978.

[4] Iter Psellianum. P. 309, № 877 (PHI.154).

[5] Ibid. P. 309–310, № 878 (PHI.155).

[6] Ibid. P. 232, № 721 (THE.178).

[7] Третий трактат (Περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς θείων ἀριθμῶν) переписан отдельно в кодексе Paris. gr. 1182, f. 29r–30r (см.: *O'Meara D.* New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines // American Journal of Philology. 1981. № 1. P. 28, note 7).

Таблица 1. Структура и содержание трактатов Михаила Пселла по философии числа

	Название	Содержание
а)	**Подборка из трех трактатов**	
	1. *О физическом числе*	О числах в природе согласно неоплатоникам
	2. *О нравственной и теологической арифметике*	1) О числах в этике – " – 2) О числах в теологии – " –
	3. *О божественных числах согласно нашему пониманию*	О символике чисел в толковании христианских богословов
б)	**Сокращенная редакция трактатов 1 и 2**	
	4. *О числах*	1) О числах в природе согласно неоплатоникам 2) О числах в этике – " – 3) О числах в теологии – " –

Все перечисленные в Таблице 1 произведения Михаила Пселла были впервые обнаружены французским математиком и историком науки Полем Таннери (1843–1901) в двух кодексах Библиотеки Эскориала:

1) Φ. III. 1, XVI в. (трактаты 1–3) и

2) Y. III. 12, XIV в. (трактат 4).

Предметом интереса Таннери были трактаты 1, 2 и 4, непосредственно связанные с философией неоплатонизма. Ученый обратил внимание на то, что в начале раздела о «теологической арифметике» в трактатах 2 и 4 имеется отсылка к сочинению Κρειττόνων φύσεων Ἀριθμητική (*Арифметика высших природ*), «которое написал философ Ямвлих»[8]. Поскольку среди сохранившихся трудов Ямвлиха сочинение с таким названием отсутствует, Таннери сделал

[8] См.: Michael Psellus. Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς, 53–54.

вывод, что автор ссылается на VII книгу «пифагорейского корпуса» Ямвлиха — *Об арифметической науке в богословии* (Περὶ τῆς ἐν θεολογικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης). Этот факт, а также сходство заглавий трактатов 1 и 2 с названиями V, VI и VII книг «пифагорейского корпуса» привели ученого к предположению, что Пселл использовал в своем сочинении эти не дошедшие до нас книги Ямвлиха[9].

Поскольку время работы Таннери в библиотеке Эскориала было ограничено и он не имел возможности сравнить тексты трактатов 1 и 2 с трактатом 4, ученый опубликовал трактат 4 (*О числах*) по более раннему из двух кодексов (Y. III. 12)[10], ориентируясь при выборе текста для публикации на древность манускрипта, а не на содержание памятника.

Изучение и публикацию «неоплатонических» трактатов Пселла о числе продолжил одним из крупнейших современных исследователей традиции платонизма Доминик О'Мара[11]. Он сопоставил текст трактатов 1 и 2 по кодексу Эскориала Ф. III. 1 и ряду других обнаруженных им рукописей с опубликованным Таннери текстом трактата 4 и установил, что по объему текста трактат 4 почти вдвое меньше, чем трактаты 1 и 2, вместе взятые; при этом сокращениям в основном подвергся текст трактата 2 (*О нравственной и теологической арифметике*), в то время как трактат 1 (*О физическом числе*) был сокращен незначительно[12]. Таким образом, исследователь установил, что трактат 4 (*О числах*) представляет собой сокращенную редакцию, тогда как полный текст содержится в трактатах 1 и 2 (*О физическом чис-*

---

[9] См.: *Tannery P.* Psellus sur les nombres // RÉG. 1892. T. 5. № 19. P. 343.

[10] Ibid. P. 344–347.

[11] См.: *O'Meara D.* 1) New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines // American Journal of Philology. 1981. № 1. P. 26–40; 2) Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 1989. P. 57–59.

[12] См.: *O'Meara D.* New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean P. 28.

ле и *О нравственной и теологической арифметике*). Текст трактатов был опубликован им по самому лучшему из сохранившихся кодексов: Библиотека Эскориала, Y. I. 9 с разночтениями по публикации П. Таннери [13].

Подробнейший анализ философской концепции трактатов 1 и 2 позволил О'Маре подтвердить предположение, выдвинутое его предшественником, об использовании Михаилом Пселлом V–VII книг «пифагорейского корпуса» Ямвлиха[14]. Исследователь обнаружил также убедительное «стороннее» свидетельство в пользу этого вывода. Речь идет о сходных пассажах об отрицании пустоты как в природе, так и физическом числе, в *Комментарии* философа-неоплатоника IV–V вв. Сириана Александрийского к *Метафизике* Аристотеля и у Михаила Пселла. Сириан, ссылаясь на «V книгу пифагорейского корпуса» Ямвлиха (т. е. на трактат *Об арифметической науке в физике*), сообщает, что «наиболее серьезные математики не допускают примера пустоты в числах, поскольку пустоты нет и в существующих вещах»; то же утверждение, но уже без ссылки на Ямвлиха, имеется также в трактате Пселла *О физическом числе*[15].

Таблица 2. Цитата из утраченного сочинения Ямвлиха *Об арифметической науке в физике* у Сириана Александрийского и Михаила Пселла

Syrianus. In Metaphysica, 149	**Michael Psellus.** Περὶ τοῦ φυσικοῦ ἀριθμοῦ, **90–93**
τοῦ δὲ κενοῦ παράδειγμα μὲν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οὐκ ἀπολιμπάνουσιν, ἐπεὶ μηδ' ἐν τοῖς οὖσιν ἔστι κενόν, ὡς ἐν ε̄ βίβλῳ τῆς τῶν Πυθαγορείων δογμάτων συναγωγῆς δείκνυσιν Ἰάμβλιχος.	τὸ δὲ κενὸν ἀνύπαρκτόν ἐστι καὶ ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τῷ φυσικῷ ἀριθμῷ. παράδειγμα δὲ τούτου οὐκ ἃ ἄλλο τι εἴη ἢ ἀναρμοστία καὶ ἀσυμμετρία.

[13] Id. Pythagoras Revived. P. 217–229.

[14] См.: Id. Pythagoras Revived. P. 57–85.

[15] См.: Ibid. P. 57.

Д. О'Мара обнаружил трактаты 1–3 в шести кодексах, хранящихся в библиотеках Италии (Милан, Ватикан), Испании (Эскориал) и Германии (Мюнхен)[16]. Все манускрипты были переписаны в Италии в середине — второй половине XVI в. Текст философско-богословской подборки Михаила Пселла во всех рукописях прямо или опосредованно восходит к знаменитму литературно-философскому сборнику из Библиотеки Марчиана в Венеции (Marc. gr. Z. 524), датирующемуся предположительно 1280–1290 гг.[17] Уже после того, как подборка была скопирована в ренессансных кодексах, 8 листов (т. е. одна тетрадь) кодекса Marc. gr. Z. 524 с данными трактатами и некоторыми другими сочинениями византийского философа были утрачены[18].

Трактаты 1–3 переписывались в составе так называемых «малых» произведений (*opuscula minora*) Михаила Пселла по философии, богословию, риторике, логике, музыке и др., в большинстве рукописей — совместно с письмами Пселла и сочинениями философа-неплатоника Прокла. В двух кодексах к ним добавлены произведения других античных и византийских авторов — Дионисия Периегета, Александра Афродисийского, Дамаския, Симеона Сифа

---

[16] См.: Id. New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines. P. 27, note 7.

[17] См.: *O'Meara D.* New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean P. 27–28, note 7. Кодекс содержит философские сочинения, стихотворения и письма Михаила Пселла, Слова Арефы Кесарийского, анонимные комментарии к трудам Аристотеля, а также выдающуюся коллекцию поэтических произведений XI–XII вв. — поэмы, стихи и эпиграммы Христофора Митиленского, Феофилакта Болгарского, Феодора Продрома, Иоанна Цеца, Константина Манассии Феодора Вальсамона, Николая Калликла и др. (о рукописи: *Spingou F.* Words and artworks in the twelfth century and beyond. The thirteenth-century manuscript Marcianus gr. 524 and the twelfth-century dedicatory epigrams on works of art / Thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of the degree DPhil in Medieval and Modern Languages, University of Oxford. [Oxford], 2012. P. 9–71).

[18] *O'Meara D.* New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean P. 28, note 8.

Таблица 3. Трактаты Михаила Пселла о числе в рукописной традиции

№	Место хранения	Шифр	Дата, место написания	Листы	Писцы рукописи	Владельцы
1	Эскориал	Y. I. 9 (Esc. Gr. 248)	1-я пол. 1540-х гг. Венеция	107r–111v	Πέτρος Καρναβάκας из Монемвасии	Диего Уртадо де Мендоса
2	– “ –	Φ. III. 1 (Esc. Gr. 220)	~1550 г. Венеция	250v–258v		1. Георгий, князь Коринфский 2. Феодосий, князь Коринфский 3. Антоний Агустин-и-Альбанель
3	Милан	Ambros. M 84 sup.	~1550 г.	165v–171v		1. Франческо Патрици 2. Кардинал Федерико Борромео
4	*Мюнхен*	*Monac. gr. 98*	*~1550 г.* Венеция	*419r–424v*	1. *Γεώργιος Τρύφων* (f. 1–255) 2. Ἐμμανουὴλ Βεμβαινῆς из Монемвасии (f. 255v, 301r–v) [дополнения к тексту]	*Иоганн Якоб Фуггер*
5	Мюнхен	Monac. gr. 435	2-я пол. XVI в.	135v–141v	Часть рукописи —Мануил Глинзуний (f. 1–15, 142–159)	
6	Ватикан	Barb. gr. 170	кон. XVI в.	14r–24v	Франческо Патрици	

Таблица 4. Содержание рукописей с философско-богословской подборкой трактатов Михаила Пселла о числе

№	Шифр	Содержание
1	**Y. I. 9 (Esc. Gr. 248)**	1. Симеон Сиф. a) *Conspectus rerum naturalium* b) *De utilitate corporum caelestium* 2. Дамаский. *Prolegomena in Aristotelis De caelo librum 1* 3. Анонимный *Комментарий* к I–II книгам *Первой Аналитики* Аристотеля 4. Александр Афродисийский. *Problemata* 5. Михаил Пселл*. a) *Письма* b) *Opuscula minora* 1) *Слово о характере Григория Богослова* 2) *Письмо Константину [Дуке]* 3) *Наилучшее объяснение о леймме*** 4) *Объяснение* диалога Платона *Федр* **5) Трактаты 1–3 о философии числа** 6) *О риторике* 7) *О составлении частей речи* 8) *О характере речей* 9) *О музыке* 10) *Краткое изложение науки ритмики* 11) *Краткий очерк об астрономии* 12) *Краткое учение о 13 ложных умозаключениях* 13) *О природных и приобретённых качествах и о способностях и задатках* 14) Περὶ τῶν πρός τι καὶ σχήματος καὶ χρωματος καὶ μορφῆς καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἀδυναμίας 15) Ἀφορμαὶ τῶν περὶ τὰ γένη ἐπιχερημάτων 16) *О диалектическом вопросе и о диалектике* 17) Περὶ τῆς μίξεως τῶν προτάσεων καὶ περὶ εὐπορίας προτάσεων σύντομος ἔφοδος

* Перевод заглавий трактатов мой. — *Л. Щ.*
** О леймме см.: Ямвлих. *Арифметика*, 99 (Наст. изд. Т. 1. С. 293).

Продолжение табл. 4

№	Шифр	Содержание
		c) Главы из сочинения *De omnifaria doctrina* 5. Симеон Сиф. *Conspectus rerum naturalium* (главы I–III) [Под именем Михаила Пселла] 6. *Парафраз* сочинения Дионисия Периэгета *О птицеловстве* 7. Феодор Метохит. *120 философских и исторических глав*
2	**Φ. III. 1 (Esc. Gr. 220)**	1. Прокл. *Комментарий* к диалогу *Алкивиад I* 2. Михаил Пселл. a) *Письма* b) *Opuscula minora* 1) *Слово о характере Григория Богослова* 2) *Письмо Константину [Дуке]* 3) *Объяснение математической науки* в диалоге Платона *Тимей о составлении и происхождении души* 4) *Другие объяснения* диалога Платона *Тимей* 5) *Наилучшее объяснение о леймме* 6) *Объяснение* диалога Платона *Федр* 7) *Разъяснение, что такое квинта* **8) Трактаты 1–3 о философии числа** 9) *О риторике* 10) *О составлении частей речи* 11) *О характере речей* 12) *О музыке* 13) *Краткое изложение науки ритмики* 14) *Краткий очерк об астрономии* 15) *Краткое учение о 13 ложных умозаключениях* 16) *О природных и приобретённых качествах и о способностях и задатках* 17) Περὶ τῶν πρός τι καὶ σχήματος καὶ χρώματος καὶ μορφῆς καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἀδυναμίας 18) Ἀφορμαὶ τῶν περὶ τὰ γένη ἐπιχερημάτων 19) *О диалектическом вопросе и о диалектике* 20) *О II книге Первой Аналитики* Аристотеля 21) Περὶ τῆς μίξεως τῶν προτάσεων καὶ περὶ εὐπορίας προτάσεων σύντομος ἔφοδος

Окончание табл. 4

№	Шифр	Содержание
3	**Ambros. M 84 sup.**	1. Прокл. *Комментарий* к диалогу *Алкивиад I* 2. Михаил Пселл. Те же сочинения, что и в рукописях **Y. I. 9** и **Ф. III. 1** 3. Ипполит Римский. *О кончине мира* 4. Евстафий Антиохийский. *Толкование на Шестоднев*
4	**Monac. gr. 98**	1. Прокл. a) *Платоновская теология* b) *Комментарий* к диалогу *Алкивиад I* 3. Михаил Пселл. Те же сочинения, что и в рукописях **Y. I. 9**, **Ф. III. 1** и **Ambros. M 84 sup.**
5	**Monac. gr. 435**	1. Прокл. a) *Начала физики* b) *Комментарий* к диалогу *Алкивиад I* 2. Михаил Пселл. a) *Комментарии* к диалогам Платона *Тимей* и *Федр* b) **Трактаты 1–3 о философии числа** c) *Диалог о действиях демонов*
6	**Barb. gr. 170**	Михаил Пселл. a) *Комментарии* к диалогу Платона *Тимей* b) **Трактаты 1–3 о философии числа** c) *Слово о характере Григория Богослова*

и Феодора Метохита (Y. I. 9) и творения отцов Церкви Ипполита Римского и Евстафия Антиохийского (Ambros. M 84).

Среди писцов и владельцев кодексов — образованные греки, жившие и работавшие в Венеции и других итальянских городах, а также ученые-гуманисты и просветители, собиратели греческих рукописей и издатели греческих авторов, входившие в интернациональный круг знатоков и ценителей греческого языка и античной философии и культу-

ры. Часть имен уже знакома читателю по 1 тому настоящего издания[19].

Эскориальский кодекс Y. I. 9 был переписан для поэта и дипломата Диего Уртадо де Мендосы (1503/4–1575), который с 1539 по 1546 г. был послом испанского короля Карла V в Венеции и собрал в своем венецианском доме большую коллекцию книг и рукописей, а также предметов старины и произведений изобразительного искусства[20]. Писцом кодекса был Петр Карнавакас (Πέτρος Καρναβάκας) из Монемвасии, работавший в Венеции и выполнявший заказы испанского посла по переписке греческих манускриптов начиная с 1542 г.[21] Рукописное собрание Диего де Мендосы поступило в библиотеку Эскориала в 1576 г.

Вторая эскориальская рукопись (Φ. III. 1), частично написанная на той же бумаге, что и предыдущий кодекс[22], принадлежала греческому ученому и библиофилу графу Георгию Коринфскому (Γεώργιος κόμης ὁ Κορίνθιος, около 1485 – после 1560), племяннику и ученику известного греческого просветителя митрополита Арсения Монемвасийского. Георгий переселился в Венецию после передачи Монемвасии Османской империи[23]. Был владельцем большой библиотеки, от которой до настоящего времени сохрани-

[19] См.: Щеголева Л. И. Математические трактаты Ямвлиха (Наст. изд. Т. 1. С. 16).

[20] См.: *Gulizia S.* Diego Hurtado de Mendoza and the Shifting Telos of Traveling Libraries // Pacific Coast Philology. 2017. Vol. 52. № 2. P. 195–205.

[21] См.: *Andrés G., de.* Los copistas de los códices griegos del Cardenal de Burgos Francisco de Mendoza (+1564), en la Biblioteca Nacional // Estudios clásicos. 1984. T. 26. Nº 88. Apophoreta philologica Emmanueli Fernández-Galiano a sodalibus oblata. Pars altera. P. 45.

[22] Филиграни ряда листов в обоих манускриптах совпадают (см.: Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial / por Gregorio de Andrés. Madrid, 1965. T. II. Códices 179–420. P. 52, 92).

[23] Монемвасия была передана Венецианской республикой Османской империи в 1540 г.

лись 74 манускрипта[24]. Рукопись Ф. III. 1 перешла от него к его племяннику Феодосию Коринфскому, а затем была приобретена архиепископом Таррагонским Антонием Агустином (1516/7–1586), чья коллекция греческих манускриптов поступила в Библиотеку Эскориала в 1587 г.

Кодексы Ambros. M 84 sup. и Barb. gr. 170 происходят из собрания итальянского философа Франческо Патрици из Цреса (1529–1597), профессора платоновской философии в Ферраре и Риме, автора множества научных трудов по истории, философии, риторике, поэтике, математике, физике, военному делу, собирателя, переписчика, переводчика и издателя греческих рукописей[25]. Свою первую коллекцию греческих манускриптов с ценнейшими и неизвестными в то время в Западной Европе произведениями античных и византийских авторов философ собрал на Кипре в 1561–1568 гг.[26] Эта уникальная коллекция в 1575 г. была продана владельцем испанскому королю Филиппу II[27]. В последую-

---

[24] См.: *Pingree D.* The Library of George, Count of Corinth // Studia Codicologica / in Zusammenarbeit mit Jurgen Dummer, Johannes Irmscher und Franz Paschke, hrsg. von Kurt Treu. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 124]. Berlin, 1977. S. 351–362.

[25] Патрици принадежал к знатному боснийскому христианскому роду, бежавшему, согласно семейному преданию, в хорватский Црес после завоевания Боснии османами; был членом католического Братства св. Иеронима в Риме, доступ в которое имели «иллирийцы, далматинцы и славяне» (подробнее: *Purnell F.* Francesco Patrizi // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / ed. Edward N. Zalta. – Электронный ресурс: https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/patrizi/; обращение от 03.09.2020).

[26] Патрици находился на острове по поручению графа Джорджо Контарини в качестве управляющего имениями, которые тот унаследовал от своего отца, сенатора Венецианской республики (1584–1660) Джорджо Контарини (см.: *Muccillo M.* La biblioteca greca di Francesco Patrizi // Bibliothecae selectae: Da Cusano a Leopardi / A cura di Eugenio Canone. Firenze, 1993. P. 74–76).

[27] Всего были проданы 74 греческие рукописи с богословскими, философскими, медицинскими, историческими, математическими и филологическими сочинениями и одна латинская рукопись с произведения-

щие годы Патрици продолжил приобретать и переписывать греческие рукописи, находившиеся в русле его научного интереса к неоплатонизму[28] и «герметизму». В 1600 г., через три года после смерти философа, основатель Амброзианской библиотеки кардинал Федерико Борромео (1564–1631) купил в Риме у его племянника 13 манускриптов, включая Ambros. M 84 sup[29]. Пять автографов Франческо Патрици, в том числе Barb. gr. 170, были приобретены для Библиотеки Барберини в Риме.

Несколько дополнений в кодексе Monac. gr. 98 сделаны рукой Эммануила Бембениса (Ἐμμανουὴλ Βεμβαινῆς). Уроженец Монемвасии, Бембенис оставил свою родину после передачи Монемвасии Османской империи и перебрался в Венецию, где, как и его соотечественник Петр Карнавакас, занимался перепиской книг и документов на греческом языке за деньги[30]. Кодекс был приобретен в 1557 г. известным меценатом, покровителем наук исскуств Иоганном (Гансом) Якобом Фуггером (1516–1575) из знаменитого банкирского дома в Аугсбурге.

Одним из двух писцов кодекса Monac. gr. 435 был хиосский грек Мануил Глинзуний (1530–1596), получивший

ми Тибулла, Катулла и Проперция, за 1000 дукатов наличными и последующей отправкой 660 дукатов в Милан (см.: Ibid. P. 83–92).

[28] В 1581 г. философ перевел на латинский язык *Начала физики* и *Первоосновы теологии* Прокла и *Комментарий* к *Метафизике Аристотеля* Иоанна Филопона (см.: *Purnell F.* Francesco Patrizi). Оба перевода были опубликованы в Ферраре в 1583 г. (см.: *Muccillo M.* La biblioteca greca di Francesco Patrizi. P. 93, note 48, 107, note 87).

[29] См.: Ibid. P. 113.

[30] Колофон писца в кодексе Monac. gr. 26 (творения Афанасия Великого), переписанного в Венеции в 1548 г., гласит: Ἐμμανουῆλος Βεμβαινῆς ὁ ἐκ Μονεμβασίας μετὰ τὴν παράδοσιν τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος καὶ ταήτην τὴν βίβλον ἐξέγραψε μισθῷ «Эммануил Бембенис из Монемвасии после передачи своей родины написал и эту книгу за плату» (см.: Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Bd. 1. Codices graeci Monacenses 1–55 / Neu beschrieben von Viktor Tiftixoglu. Wiesbaden, 2004. S. 153).

образование и работавший в Венеции. Глинзуний, имя которого уже встречалось читателю в обзоре рукописей с математическими трудами Ямвлиха[31], известен не только как писец греческих рукописей, но и как составитель первого печатного учебного пособия по «практической арифметике», или счету, на греческом языке, изданного в Венеции в 1568 г. (Βιβλίον πρόχειρον τοῖς πᾶσι, περιέχον τήν τε πρακτικὴν ἀριθμητικήν, ἣ μᾶλλον εἰπεῖν τὴν λογαριαστικήν; Καὶ περὶ τοῦ πῶς εὑρίσκειν ἕκαστον τὸ ἅγιον Πάσχα, καὶ τέλειον Πασχάλιον ἀεί καὶ πάντοτε; Καὶ περὶ εὑρέσεως σελήνης ἐν ποία ἡμέρα γίνεται ἡ γέννα αὐτῆς)[32].

О переводе

Трактаты Пселла представляют собой сжатый пересказ основных положений «пифагорейского» учения о числах, поэтому их понимание затруднительно без хорошего знакомства с общим дискурсом неоплатонической философии числа. С целью расширить контекст краткого очерка Пселла мы поместили в примечаниях ряд вспомогательных материалов. Прежде всего, это ссылки на произведения Ямвлиха, опубликованные в предыдущих томах настоящего издания, благодаря которым читатель может ознакомиться с более подробными объяснениями некоторых понятий, лишь вкратце упомянутых у Пселла. Кроме того, в примечаниях приводятся релевантные фрагменты из сочинений грече-

[31] См.: Щеголева Л. И. Математические трактаты Ямвлиха (Наст. изд. Т. 1. С. 16, прим. 27).

[32] Пособие было переведено с итальянского языка и выдержало 20 переизданий, оставаясь самой популярной книгой по арифметике на Балканах вплоть до XIX в., а в 1793 г. было переведено на румынский язык (см.: *Nicolaïdis E.* Scientific exchanges between Hellenism and Europe: translations into Greek, 1400-1700 // Cultural Translation in Early Modern Europe / Ed. by Peter Burke, R. Po-chia Hsia. Cambridge, 2007. P. 186). О книге: *Kiliari E., Gagatsis A., Papadaki I.* The first Greek printed mathematics book: The famous book of arithmentic Λογαριαστική of Manolis Glyzounis // International Journal for the History of Mathemaitcs Education. 2015. № 10 (1). P. 25–54.

ских философов-неоплатоников и представителей других направлений в философии, а также некоторые высказывания философов-досократиков, дошедшие в пересказе более поздних писателей. Для обнаружения параллельных мест в произведениях греческих авторов использовался поиск в базе данных TLG, при этом основным критерием было не смысловое, а лексическое соответствие тексту Пселла. Цитаты из произведений, переведенных на русский язык, приводятся в опубликованных переводах; в случае отсутствия русского перевода дается греческий текст с нашим собственным переводом[33].

Вторая трудность, с которой сталкивается как переводчик, так и читатель любого неоплатонического сочинения — отсутствие устоявшейся терминологии на русском языке. В условиях, когда создание специальных греческо-русских словарей остается делом неопределенного будущего, перевод практически каждого слова включает в себя два одинаково трудоемких этапа: 1) выяснение значения греческого слова в данном контексте; 2) подбор адекватного переводного эквивалента. На первом этапе мы использовали в основном греческо-английский словарь: A Greek-English Lexicon / Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott / Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie / with a Revised Supplement. [10th ed.]. Oxford, 1996. Второй этап предполагает изучение неоплатонических сочинений в русских переводах и научной литературы на русском языке. На этом этапе мы прибегали к отбору контекстов в базе данных TLG по ключевым словам, а затем — к поиску соответствующих мест в имеющихся русских переводах. Основным источником философской терминологии для нас послужили переводы сочинений Платона, Аристотеля, Теона Смирнского, Пло-

[33] При цитировании даются ссылки на номера разделов или страниц в изданиях греческого текста, которые всегда воспроизводятся в переводах.

тина, Прокла, Дамаския, а также фрагментов из ранних греческих философов.

Изучение русских переводов показало, что одно и то же философское понятие может передаваться большим количеством переводных эквивалентов. Это связано с многозначностью греческих слов, которая не может быть в полной мере выражена каким-либо одним русским соответствием. Таким образом, переводчик всякий раз оказывается перед необходимостью выбора одного переводного эквивалента из многих или же вынужден изобретать собственный переводной эквивалент, если его не устраивают уже имеющиеся. В любом случае, его выбор всегда субъективен, а перевод отражает значение греческого слова лишь частично. Для того, чтобы познакомить читателя с русской традицией перевода античной философской терминологии и придать дополнительный смысловой «объем» нашему собственному переводу, мы поместили в примечаниях варианты переводных эквивалентов для некоторых наиболее важных понятий, обнаруженные нами в переводах сочинений вышеуказанных и других авторов. Для уточнения терминов в тексте приведены их греческие соответствия, а в примечаниях даны сведения об основных значениях и внутренней форме греческих слов.

Перевод выполнен по изданию: *O'Meara D.* Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 1989. P. 218–228.

Текст обоих трактатов разбит нами на разделы, которые снабжены нумерацией.

Л. И. Щеголева

Литература

Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.

Лечич Н. Д. Граница и камушки: о чем говорил Еврит? // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 1. С. 260–270.

Andrés G., de. Los copistas de los códices griegos del Cardenal de Burgos Francisco de Mendoza (+1564), en la Biblioteca Nacional // Estudios clásicos. 1984. T. 26. № 88. Apophoreta philologica Emmanueli Fernández-Galiano a sodalibus oblata. Pars altera. P. 39–47.

Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial / por Gregorio de Andrés. Madrid, 1965. T. II. Códices 179–420.

Gulizia S. Diego Hurtado de Mendoza and the Shifting Telos of Traveling Libraries // Pacific Coast Philology. 2017. Vol. 52. № 2. P. 195–205.

Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Bd. 1. Codices graeci Monacenses 1–55 / Neu beschrieben von Viktor Tiftixoglu. Wiesbaden, 2004.

Kiliari E., Gagatsis A., Papadaki I. The first Greek printed mathematics book: The famous book of arithmentic Λογαριαστική of Manolis Glyzounis // International Journal for the History of Mathemaitcs Education. 2015. № 10 (1). P. 25–54

Moore P. Iter Psellianum: A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography [Subsidia mediaevalia 26]. Toronto, 2005.

Muccillo M. La biblioteca greca di Francesco Patrizi // Bibliothecae selectae: Da Cusano a Leopardi / A cura di Eugenio Canone. Firenze, 1993. P. 73–118.

Nicolaïdis E. Scientific exchanges between Hellenism and Europe: translations into Greek, 1400-1700 // Cultural Translation in Early Modern Europe / Ed. by Peter Burke, R. Po-chia Hsia. Cambridge, 2007. P. 186.

O'Meara D. New fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines // American Journal of Philology. 1981. № 1. P. 26–40.

O'Meara D. Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 1989.

Pingree D. The Library of George, Count of Corinth // Studia Codicologica. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 124. Berlin, 1977. S. 351–362.

Spingou F. Words and artworks in the twelfth century and beyond. The thirteenth-century manuscript Marcianus gr. 524 and the twelfth-century dedicatory epigrams on works of art / Thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of the degree DPhil in Medieval and Modern Languages, University of Oxford. [Oxford], 2012.

Tannery P. Psellus sur les nombres // RÉG. 1892. T. 5. № 19. P. 343–347. Repr.: *Id.* Mémoires scientifiques. Toulouse; Paris, 1920. T. 4: Sciences exactes chez les Byzantins (1884–1919). P. 269–274 [Repr.: Paris, 1996].

Источники

Аристотель. *Метафизика* – Аристотель. Метафизика / Перев. А. В. Кубицкого под ред. М. И. Иткина // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1976. С. 65–364.

Аристотель. *О душе* – Аристотель. *О д*уше / Перев. П. С. Попова под ред. М. И. Иткина // Там же. Т. 1. С. 371–448.

Аристотель. *Физика* – Аристотель. *Физ*ика / Перев. В. П. Карпова // Там же. Т. 3. М., 1981.С. 59–262.

Афинагор. *Прошение* – Афинагор Афинский. Прошение о христианах / Перев. прот. Петра Преображенского // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1998. С. 410–449.

Василий Великий. *О Святом Духе* – Василий Великий. О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому / Науч. ред. и примеч. П. К. Доброцветова // Святитель Василий Великий. Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. [Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Кн. 3]. М., 2012. С. 93–168.

Григорий Богослов. *О богословии* – Григорий Богослов. Слово 28. О богословии второе // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. СПб., 1912. С. 391–413.

Григорий Нисский. *Против Евномия* – Григорий Нисский. Опровержение Евномия. [Кн. 1–4] // Творения святого Григория Нисского. Ч. 5. [Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 41]. М., 1863.

Дамаский. *Комментарий к Пармениду* – Дамаский. Комментарий к «Парменнду» Платона / Перев. с древнегреческого, статья, примечания, указатели,список литературы Л. Ю. Лукомского. СПб., 2008.

Диоген Лаэртский. *Жизнеописания философов* – Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов / Перев. М. Л. Гаспарова. Изд. 2-е, испр. М., 1986. С. 55–454.

Климент Александрийский. *Строматы* — Строматы. Творение отца Церкви Климента Александрийского / С первоначального текста перевод с примечаниями Н. [Н.] Корсунского. Ярославль, 1892.

Климент Александрийский. *Строматы* — Климент Александрийский. Строматы / Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. Т. 1–3. СПб., 2003.

Мнения философов — Псевдо-Плутарх. Мнения философов / Перев. В. Б. Черниговского // Человек. 1998. № 3. С. 93–112; № 4. С. 76–88; № 5. С. 57–67; № 6. С. 59–70. 1999. № 1. С. 80–90. — Электронный ресурс: http://simposium.ru/ru/node/9736 (обращение от 30.10.2020).

Никомах. *Арифметика* — Никомах из Герасы. Введение в арифметику / Перев. А. И. Щетникова // *Афонасин Е. В., Афонасина А. С, Щетников А. И.* Пифагорейская традиция. С. 321–397.

Платон. *Послезаконие* — Платон. Послезаконие / Перев. А. Н. Егунова // Платон. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1994. С. 438–459.

Платон. *Тимей* — Платон. Тимей / Перев. С. С. Аверинцева // Платон. Соч. в 4-х томах. Т. 3. М., 1994. С. 421–500.

Плотин. *Эннеады* — Плотин. Эннеады / Перев. Т. Г. Сидаша. [Т. 1–7]. Изд. 3-е, испр. Спб., 2016.

Плутарх. *Застольные беседы* — Плутарх. Застольные беседы / Перев. Я. М. Боровского. М., 2008. С. 5–168.

Плутарх. *О рождении души по Тимею* — Плутарх. О рождении души по Тимею // Плутарх. Сочинения / Перев. Т. Г. Сидаша. СПб., 2008. С. 45–106.

Плутарх. *Платоновские вопросы* — Плутарх. Платоновские вопросы // Там же. С. 5–44.

Порфирий. *Жизнь Пифагора* — Порфирий. Жизнь Пифагора / Перев. М. Л. Гаспарова. // Диоген Лаэртский. О жизни учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, испр. М., 1986. С. 416–426.

Прокл. *Комментарий к I книге Начал Евклида* — Прокл Диадох. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / Перев. А. И. Щетникова. М., 2013.

Прокл. *Комментарий к Кратилу* — Комментарии Прокла на платоновский диалог «Кратил» / Перев. А. В. Петрова // AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платониз-

ма. Межвузовский сборник / под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и канд. филос. наук А. В. Цыба. Вып. 2. СПб., 2000. С. 273–305.

Прокл. *Комментарий к Пармениду* — Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Перев. с древнегреческого, статья, примечания, указатели, список литературы Л. Ю. Лукомского. СПб., 2006.

Прокл. *Комментарий к Тимею* — Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I / Перевод, предисловие, реферат и примечания Светланы Месяц. М., 2012.

Прокл. *Платоновская теология* — Прокл. Платоновская теология / Перев. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001.

Секст Эмпирик. *Против ученых* — Секст Эмпирик. Соч. в 2-х томах. М., 1976.

Теологумены — Теологумены арифметики / Перев. В. В. Бибихина и А. И. Щетникова / Общая редакция и комментарии А. И. Щетникова // *Афонасин Е. В., Афонасина А. С, Щетников А. И.* Пифагорейская традиция. С. 641–697.

Теологумены — Теологумены арифметики / Перев. [Т. Г. Сидаша] // Наст. изд. Т. 3. С. 420–426.

Теон — Теон Смирнский. Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона / Перев. А. И. Щетникова // *Афонасин Е. В., Афонасина А. С, Щетников А. И.* Пифагорейская традиция. С. 423–533.

Фрагменты — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989.

Ямвлих. *Арифметика* — Ямвлих. О Никомаховом «Введении в Арифметику» / Перев. Л. И. Щеголевой // Наст. изд. Т. 1. С. 145–331.

Ямвлих. *Математика* — Ямвлих. Об общей математической науке / Перев. Л. И. Щеголевой // Наст. изд. Т. 1. С. 37–144.

Ямвлих. *О египетских мистериях* — Ямвлих. О египетских мистериях / Перев. Т. А. Сениной (монахини·Кассии). // Наст. изд. Т. 2. С. 5–164.

Ямвлих. *О жизни Пифагора* — Ямвлих. О жизни Пифагора и обычаях школы / Перев. Клаудио Наполи, Т. Г. Сидаша // Наст. изд. Т. 3. С. 5–193.

Alexander. *In Metaphysica* — Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria / ed. Michael Hayduck. [Commentaria in

Aristotelem Graeca. Vol. 1]. Berolini, 1891. — Электронный ресурс: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k254867.image (обращение от 30.10.2020).

Plato. *Timaeus* — Plato. Timaeus // Platonis Opera / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. T. 4: Tetralogiam VIII continens. [Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis]. Oxonii, [1900]. P. 17–105. — Электронный ресурс: https://archive.org/details/platonisopera04platuoft/page/n3/mode/1up (обращение от 30.10.2020).

Proclus. *In Alcibiadem* — Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato / Critical Text and Indices by L. G. Westerink. Amsterdam, 1954. — Электронный ресурс: http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?4036:007:7301 (обращение от 30.10.2020).

Simplicius. *In De caelo* — Simplicii In Aristotelis De caelo commentaria / ed. I. L. Heiberg. [Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. 7]. Berolini, 1894. — Электронный ресурс: https://archive.org/details/inaristotelisdec07simp (обращение от 30.10.2020).

Simplicius. *In Physicorum libros* — Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria / ed. Hermannus Diels. [Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. 10]. Berolini, 1895. — Электронный ресурс: https://archive.org/details/inaristotelesphy10simp/mode/1up (обращение от 30.10.2020).

Syrianus. *In Metaphysica* — Syriani in Metaphysica commentaria / ed. Guilelmus Kroll. [Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. 6. Pars 1]. Berolini, 1902. — Электронный ресурс: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k25504b/f3.item (обращение от 30.10.2020).

Электронные ресурсы

https://pinakes.irht.cnrs.fr/ (обращение от 02.10.2020)/

http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php (обращение от 30.10.2020).

Purnell F. Francesco Patrizi // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / ed. Edward N. Zalta. — https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/patrizi/ (обращение от 03.09.2020).

Сокращения

TLG — Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature.

О ФИЗИЧЕСКОМ ЧИСЛЕ

<218> 1. Ты удивился, когда во вчерашней беседе я сказал[34], что существует физическое число (φυσικὸς ἀριθμός)[35], которое отличается от математического. Если бы тебе было известно разнообразие чисел, ты бы спросил у меня и об умопостигаемом (νοητόν), сущностном (οὐσιώδη)[36] и эйдети-

[34] Начальные слова трактата (Ἐθαύμασας εἰρηκότος μου κατὰ τὴν χθὲς συνουσίαν...) перекликаются с началом третьего трактата подборки (*О числах согласно нашему пониманию*): Δοκεῖς μοι θαυμάζειν ἀεὶ τὴν Πυθαγόρειον φιλοσοφίαν, ἀδελφε... «Похоже, тебя удивляет пифагорейская философия, брат...» (Рукопись Monac. gr. 435, f. 139v; перевод мой. – *Л. Щ.*): таким образом, изложение необычного для читателя-христианина «пифагорейского» учения о числе открывается и завершается глаголом θαυμάζω «удивляться». Обращение к безмолвному собеседнику в трактате *О физическом числе* словно продолжает начатую ранее беседу: этот литературный прием позаимствован автором из платоновского диалога *Тимей* (см.: *O'Meara D.* Pythagoras Revived. P. 58–59), который начинается с обсуждения «вчерашней» встречи собеседников и состоявшегося накануне разговора; ср.: λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ τῶν ἀνδρῶν, οὓς ἔλεγες, ἐθαύμαζον... «когда ты вчера говорил о государственном устройстве и о мужах, я удивлялся тому, что́ ты говорил...» (Plato. *Timaeus*, 25e; перевод мой. – *Л. Щ*). Обдумывание вчерашнего как способ упражнять память, по свидетельству Ямвлиха – важная часть пифагорейской философии и пифагорейского образа жизни: «Муж пифагореец не прежде поднимался с постели, нежели вспоминал, что было вчера» (Ямвлих. *О жизни Пифагора*, XXIX,165, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 112); ср.: «...я начал в беседе с ними припоминать суть дела, едва т олько вчера ушел отсюда, а потом, оставшись один, восстанавливал в памяти подробности всю ночь напролет и вспомнил почти все» (Платон. *Тимей*, 26a–b).

[35] Понятию φυσικὸς ἀριθμός (от φύσις «природа, естество») в русских переводах соответствуют следующие термины:
– «физическое число» (Прокл. *Комментарий к Пармениду*, IV,869);
– «натуральное число» (Никомах. *Арифметика*, I.19,10);
– «природное число» (*Теологумены*, 80; перевод В. В. Бибихина);
– «естественное число» (Там же; перевод [Т. Г. Сидаша]. Наст. изд. Т. 3. С. 422).

[36] «Сущностное число» (οὐσιώδης «сущностный, субстанциальный» от εἰμί «быть, существовать») в сравнении с «единичным» подробно обсуждается в комментариях Прокла и Дамаския к диалогу Платона *Парменид*, 144a–e (см.: Прокл. *Комментарий к Пармениду*, III,806–807,

ческом (εἰδητικόν) [числе][37]. Такое число поистине является наивысшим и первейшим, в то время как математическое [число] можно видеть среди общепринятых понятий (ἐν κοινοῖς ἐπινοήμασι), а физическое относится к низшим [вещам], возникающим и разделяющимся на тела. Ибо логосы, смешанные с телами, суть физические числа как в животных, так и в растениях, поскольку каждое из них в определенное время рождается, возрастает и гибнет. И философ должен соотносить с физическими причинами соответствующие числа.

2. Поскольку эйдос[38] является самой первой и начальной причиной в природе — ведь «бытие» (τὸ εἶναι) во всем

VII,1220; Он же. *Платоновская теология*, IV,99; Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, II,61–68, II,84–85). Сам Платон термин οὐσιώδης не использует; прил. οὐσιώδης впервые появляется у Плотина (см.: Плотин. *Эннеады*, V.5,4, VI.6,9, VI.6,16).

[37] Термин «эйдетическое число» (прил. εἰδητικός от сущ. εἶδος в философском значении «эйдос») впервые вводится Аристотелем (см.: Аристотель. *Метафизика* 1086a–b). См. объяснение Сириана к этому месту *Метафизики*: «...Платон вслед за пифагорейцами называл идеи (τὰς ἰδέας) эйдетическими числами (ἀριθμοὺς εἰδητικούς) <...> [идея] не называется по одной причине идеей (ἰδέα), а по другой — эйдетическим числом (ἀριθμὸς εἰδητικός), но если верно [высказывание]: “Числу все вещи подобны”, то ясно, что и число, и в особенности эйдетическое число названы по своему парадигматическому свойству (κατὰ τὸ παραδειγματικὸν ἰδίωμα) <...> ...идея, уподобляющая себе то, что сопричастно ей, и передающая этой [вещи] форму (εἴδους), упорядоченность, красоту и единство, получила свое название (ἰδέα) потому, что она всегда сохраняет один и тот же вид (εἶδος)... <...> [и] придает тот же вид (εἶδος) тому, что ей сопричастно. А число получило такое наименование, поскольку оно сообщает всем вещам соразмерность (ἁρμονίαν) и дружескую связь (φιλίας); древние употребляли слово ἄρσαι вместо ἁρμόσαι [придавать соразмерность] <...> и ἀρθμόν вместо φιλίαν [дружеские отношения]: из-за всего этого [число] и называется числом (ἀριθμός), поскольку оно измеряет все вещи, скрепляет [их] и делает дружественными [друг другу] (φίλα), — что́, как мы говорим, есть свойство эйдетической причины» (Syrianus. *Commentarius in Metaphysica*, 103–104; перевод мой. — *Л. Щ.*).

[38] Философский термин «эйдос» (εἶδος «вид, внешность, образ») как противоположность «материи» (ὕλη) в русских переводах передается

существует благодаря ему — то и числа, которые дают бытие природе и являются сущностными[39], близки по своим свойствам к эйдосам. Так вот, физическими по эйдосу являются все нечетные числа; [числа], носящие специальное название «совершенные»[40]; [числа], соизмеримые [с другими], такие как многократные и сверхчастные[41]; правильные [многоугольники] (οἱ τεταγμένοι), например, квадраты и кубы. Красота в числах, которая обнаруживается в их соразмерности, самодостаточность, которая очевидна из совершенных чисел, порождающая способность (τὸ γόνιμον), которая видна в семи и девяти[42], потенция (δύναμις)[43], которая лучше всего видна благодаря тетрактиде[44], первоначальность

также словами «форма» (Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,4, I,6, I,39 и др.) или «вид» (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, II,44).

[39] Эта формулировка Пселла (ἀριθμοὶ... ὅσοι τὸ εἶναι παρέχουσι τῇ φύσει καὶ εἰσιν οὐσιώδεις) близка к определению сущностного числа у Плотина: οὐσιώδης μὲν ὁ τὸ εἶναι ἀεὶ παρέχων «сущностное число — это число, всегда вызывающее бытие» (Плотин. *Эннеады*, V.5,4).

[40] О совершенных числах см.: Ямвлих. *Арифметика*, 32–33; о многократных и сверхчастных: там же, 37–38, 40–41 (Наст. изд. Т. 1. С. 189–190, 196–197, 202–203).

[41] О многократных и сверхчастных числах см.: там же, 37–38, 40–41 (Наст. изд. Т. 1. С. 196–197, 202–203).

[42] О связи семерки и девятки с деторождением, возрастами жизни человека, периодами течения болезней и т.д. см.: *Теологумены*, 62–70 (Наст. изд. Т. 3. С. 404–412).

[43] Философский термин δύναμις — по Аристотелю, «возможность действия, потенция», в противоположность «силе в действии» (ἐνέργεια), передается следующими переводными эквивалентами: «потенция» (*Фрагменты*, 442, 473); «сила» (Плутарх. *О рождении души по Тимею*, 1018A, 1018D); «потенциал» (*Мнения философов*, I,3). Ср. ἐν δυνάμει «потенциально» (Теон, 99).

[44] Тетрактида, или четверица (τετρακτύς — от τετράς «четверка») — первые четыре числа натурального ряда, в сумме дающие десять («декаду») и, согласно пифагорейцам, потенциально заключающие в себе все числа и все арифметические и гармонические отношения: «...потенциал декады заключается в четырех [первых числах] и в четверице: если кто-нибудь, начав счет с монады, будет последовательно прибавлять к ней числа, дойдя до четырех, получит в сумме число 10, если же он назо-

(τὸ ἀρχηγικόν), наблюдаемая в [числе] один, а также тождественность, несмешанность и парадигматичность[45], которые обнаруживаются в первых числах, и равенство, которое можно увидеть в квадратном числе — все это соответствует физической по эйдосу причине.

3. А так как и материя является в природе немаловажной причиной, то мы обнаружим и ее в физических числах, если рассмотрим все [то], что противоположно числам, перечисленным выше — [т. е. тем числам], которые мы отнесли к эйдосам. Итак, к материи относятся четные, несовершенные,

---

вет число большее, чем число 4, то и сумма превысит декаду: например, если кто-нибудь возьмет единицу, прибавит к ней 2, затем 3 и к этим числам еще 4, то получит в сумме число 10. Поэтому природа числа, с точки зрения начала, монады, выражается декадой, а если брать согласно потенции — в четырех» (*Мнения философов*, I,3); «пифагорейцы... <...> все числа сводили к десятке, ведь за десяткой нет чисел, и мы всегда идем по порядку от единицы к десятке. А десятка состоит из четверки: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, так что все числа потенциально созерцаются в четверке» (Теон, 99); ср.: «...самое большое число — десять (согласно пифагорейцам, оно является тетрактидой и содержит в себе все арифметические и гармонические отношения)...» (*Фрагменты*, 447). См. подробнее: Плутарх. *О рождении души по Тимею*, 1027F, 1017C–1019B; Секст Эмпирик. *Против ученых*, VII.3,7.

[45] Парадигматичность, или парадигматическое начало (τὸ παραδειγματικόν; ср. р. прил. παραδειγματικός от παράδειγμα «образец, пример, прообраз») — способность служить парадигматической причиной чего-либо; см. объяснение Дамаския: «...виды чисел (τὰ εἴδη τοῦ ἀριθμοῦ), хотя они и не являются исчислимыми действительными предметами, изначально предопределяют специфические черты (τὰς ἰδιώτητας) всех таких предметов. Вот почему считается, что любой эйдос (πᾶν εἶδος) есть число как парадигма (παράδειγμα) появляющегося от него на свет. И даже если мы можем назвать какие-то другие причины таких возникающих объектов (εἰ καὶ δι' ἄλλας αἰτίας τοῦτο γε), все равно ясно, что число несет в себе парадигматическое начало (τὸ παραδειγματικόν)» (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, II,44). Другие переводы термина:
— парадигматическое (Прокл. *Платоновская теология*, V,46);
— парадигма (Прокл. *Комментарий к Пармениду*, III,817);
— парадигматическая причина (Там же, IV,911);
— прообраз (Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,2).

порождающие инаковость (ἑτεροποιοί)[46], и неподобные [числа], а также все остальные числа, которые противоположны эйдетическим (εἰδικούς)[47] числам.

4. В физических числах существует и творящая причина (ποιητικὸν αἴτιον)[48], и об этом можно узнать из порождаю-

[46] Прил. ἑτεροποιός (от ἕτερος «другой, иной, отличный» + ποιέω «делать, действовать, совершать, творить, производить на свет, порождать») передается следующим образом:
— делающий иным (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, I,57);
— превращающий в иное (там же, III,23);
— (тот, который) создает качество инаковости (там же, III,73);
— искажающий (Ямвлих. *О египетских мистериях*, I,18; Наст. изд. Т. II. С. 36).
В сочетании с существительными:
— ἑτεροποιὸς ἀριθμός «число, связанное с инаковостью» (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, II,96);
— ἑτεροποιὸς αἰτία «причина различия» (Прокл. *Комментарий к I книге Начал Евклида*, 164);
— ἑτεροποιὸς δύναμις «способность даровать инаковость» (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, IV,105).

[47] Прил. εἰδικός (от εἶδος «вид, внешность, образ; эйдос») у Платона и Аристотеля не встречается. В переводах передается терминами «эйдетический» (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, V,107 и др.), «формальный» (Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,79) и «видовой» (Прокл. *Комментарий к Пармениду*, 888).

[48] Творящая причина (ποιητικὸν αἴτιον, ποιητικὴ αἰτία от ποιέω «делать, действовать, совершать, творить, производить на свет, порождать») — у неоплатоников одна из трех основных причин бытия (см.: Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,2–3). Переводные эквиваленты:
— творящая причина (Григорий Нисский. *Против Евномия*, I,381; *Фрагменты*, 292–293, 521; Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,2, I,17, I,72);
— творческая причина (Григорий Богослов. *О богословии*, 6; Прокл. *Платоновская теология*, V,45; V,58; 5,72; Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,2; I,3; I,39; I,134; Прокл. *Комментарий к Пармениду*, III,788; IV,844; IV,911,7);
— сотворившая причина (Прокл *Комментарий к Тимею*, I,93);
— действующая причина (Прокл. *Комментарий к Тимею*, I,2);
— производящая причина (Афинагор. *Прошение*, 19,4; Климент Александрийский. *Строматы*, II.4,14,2; перевод Н. Н. Корсунского; Василий Великий. *О Святом Духе*, 8,21; Прокл *Комментарий к Тимею*, I,107; I,118; I,134);
— созидательная причина (Прокл. *Платоновская теология*, II,58);

щих чисел, которые можно обнаружить в рождении живых существ (ἐν τῇ ζῳογονίᾳ)[49]. И движущее начало[50] в числах с помощью инаковости и неравенства[51] показывает некую творящую причину. Лучше всего <220> это видно по вращениям (περιφορῶν) и возвращениям (ἀποκαταστάσεων) небесного свода. И конфигурации звезд (οἱ... πρὸς ἀλλήλους σχηματισμοί), с периодичностью возвращающиеся [в прежнее положение], и все [существующие] в них аспекты

— созидающая причина (Прокл. *Комментарий к Пармениду*, IV,922);
— создающая причина (Прокл. *Платоновская теология*, III,36);
— деятельная первопричина (Климент Александрийский. *Строматы*, II.4,14,2; перевод Е. В. Афонасина).

[49] См.: *Теологумены*, 4,51–58. Термин ζῳογονία (ζῷον «живое существо, животное» + γίγνομαι «рождаться, происходить») переводится следующими вариантами:
— происхождение живых существ (Платон. *Послезаконие*, 980c);
— порождение живых существ (*Теологумены*, 4);
— возникновение животных (Плутарх. *Застольные беседы*, 637E);
— происхождение жизни (Секст Эмпирик. *Против ученых*, VII,10);
— живорождение (Прокл. *Платоновская теология*, III,99, IV,46 и др.);
— жизнеродительность (Прокл. *Комментарий к Кратилу*, 99);
— жизнеродительство (там же, 141);
— жизнь (Прокл. *Комм к Тимею Платона*, 79);
— животворящая сила (Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, III,47);
— животворение (там же, III,128);
— рождение существ (*Теологумены*, 51).

[50] О понятии «движущее начало» (κινητικὴ ἀρχή) см.: Аристотель. *Метафизика*, 1049b; Аристотель. *Физика*, 258b; варианты перевода: «начало движения»; «начало, вызывающее движение»; «начало, способное вызвать движение». Ср. τὸ κινητικόν «движущее» (Аристотель. *Физика*, 200b); варианты перевода: «то, что способно двигать» (Аристотель. *О душе*, 426a); «способное приводить в движение» (Аристотель. *Метафизика*, 1071b); «движущая причина» (Аристотель. *Метафизика*, 1075b); «приводящее в движение» (Прокл. *Платоновская теология*, I,61).

[51] «Инаковость» (ἑτερότης) и «неравенство» (ἀνισότης) — термины Аристотеля (см.: Аристотель. *Метафизика*, 1066a). Другие переводы термина ἑτερότης: «разнородность» (Аристотель. *Физика*, 201b); «различие» (Прокл. *Комментарий к I книге Начал Евклида*, 132; Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 50).

(σχήματα)[52] и их силы (αἱ δυνάμεις) заключаются в логосах чисел. И свет луны, и упорядоченность сфер, и их расстояние относительно друг друга, и центры орбит, по которым они обращаются – все [это] охватывается числами[53]. Кроме того, здоровье также составляется в соответствии с мерами чисел, и кризисы в болезнях совершаются согласно определенным числам, и смерти случаются, таким образом, после того, как природа завершает собственные меры движения[54]. Отсюда число способно порождать живые существа (ζῳογονικός ἐστιν).

5. Поскольку живое существо состоит из души и тела, пифагорейцы утверждают, что что душа и тело состоят не из одного и того же числа: душа, [по их мнению, состоит] из кубического числа, а тело – из [числа, называемого] «алтарь» (βωμίσκου). Ибо природа [души] [составлена] из равно-равного [числа], умноженного на равное [число][55], и заключается в равенстве, а тело [представляет собой] «алтарь», который, в свою очередь, состоит из неравно-неравного [числа], взятого неравное число раз[56]. Ведь наше тело имеет неодинаковые размеры: наибольшей в нем является высота, наименьшей – глубина, а средней между ними – ширина. Душа же, как они говорят, является кубом числа шесть, то есть совершенного числа, и представляет собой равно-равное [чис-

---

[52] Аспект – понятие астрологии, обозначающее взаимное раположение планет и других небесных тел, при котором между ними возникают определенные связи.

[53] См.: *Теологумены*, 18–19, 33–34, 60, 75–76.

[54] Пселл использует определение Аристотеля: «время есть мера движения» (Аристотель. *Физика*, 220b–221a, 221b); то же: Плутарх. *Платоновские вопросы*, 1007A; Секст Эмпирик, *Против ученых*, X,177, X,179, X,228; Плотин. *Эннеады*, VI.3,11; Дамаский. *Комментарий к Пармениду*, I,25 и др.

[55] То есть из числа, дважды умноженного на себя, или квадратного числа, умноженного на свою сторону; см.: Ямвлих. *Арифметика* (Наст. изд. Т. 1. С. 252, 281).

[56] См.: Ямвлих. *Арифметика*, 93 (Наст. изд. Т. 1. С. 280).

ло], умноженное на равное [число], подобно кубическому [числу] 216: ведь оно является произведением 6 × 6 × 6. Что же касается тела, [которое состоит] из неравных сторон и является неравным числом, дважды умноженным на неравное число, то оно не может быть ни [так называемым] «бруском» (δοκίς), ни «плиткой» (πλινθίς)[57], но только «алтарем» со сторонами 5 × 6 × 7. Ведь пятью шесть равно 30, а 7 × 30 = 210[58]. Поэтому семимесячный плод имеет тело, сформировавшееся за 210 дней. Если бы душа рождалась сама по себе, то она бы рождалась в 216-й день, чтобы ее появление [на свет] составляло совершенный куб. А поскольку живое су-

[57] О «брусках» и «плитках» см.: Ямвлих. *Арифметика*, 93 (Наст. изд. Т. 1. С. 279).

[58] Михаил Пселл излагает теорию пифагорейца Эврита о соответствии каждой вещи тому или иному числу, которая подвергается критике у Аристотеля (см.: Аристотель. *Метафизика*, 1092b). По сообщению Аристотеля, Эврит определял числа животных и растений, выкладывая их очертания с помощью счетных камешков (ψήφοις); в позднем анонимном комментарии рассказ Аристотеля расцвечен новыми — по мнению ученых, выдуманными — подробностями, которые сводят метод Эврита ad absusdum: «...[Еврит] брал двести пятьдесят камушков, окрашенных в самые разные цвета: зеленые, черные, красные и т. д. Затем он мазал стену известкой и рисовал контур человека и растения, а потом втыкал эти камушки: одни — на линии лица, другие — на линии рук, где какие, и получал изображение человека, выложенное камушками, равными по числу тому количеству единиц (ἰσαρίθμων ταῖς μονάσιν), [которое он полагал определением (ὁρίζειν) человека]» (*Фрагменты*, 446). Наиболее близкое соответствие трактату Пселла обнаруживается в *Комментарии на Метафизику* Сириана, который, напротив, выражает согласие с мнением Эврита и его последователей о соотношении чисел и вещей: «Следует сказать, что ученики Эврита, которые видели в математических числах образы вещей, правильно (εὐλόγως) соотносили определенные [числа] с определенными [вещами] на основании их родства (κατ' οἰκειότητα): например, [число] 210, как алтарь — с телом, а [число] 216, как не имеющий углов куб — с душой» (Syrianus. *In Aristotelis Metaphysica*, 188; перевод мой. — *Л. Щ.*). О современной оценке учения Эврита и его места в истории раннего пифагореизма см.: Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 349–350; Лечич Н. Д. Граница и камушки: о чем говорил Еврит? // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 1. С. 260–270.

щество состоит из души и тела, то для завершения тела необходимо 210 дней: у животных рождение тела более важно, [чем рождение души]. Поэтому душа стремится к равенству, а тело родственно неправильности и неравенству. А число «алтарь» древние считали неравным по всем [трем] измерениям.

6. Поскольку представляется, что природа (ἡ φύσις) приобретает форму главным образом с помощью движения[59], то следует показать, чтó представляет собой движение физического числа. Причинами движения являются [числа], которые можно видеть благодаря двойке, то есть четные, гетеромекные и подобные [им] — движение вообще возникает тогда, когда в числах наблюдается неопределенность[60]; что касается инаковости и неравенства, то первая представляет собой своего рода отношение (σχέσις) и индивидуальное свойство, то есть покой, а второе — изменение и неодинаковость, из-за которой в движении [находится] не иное (τὰ ἕτερα) и неравное (τὰ ἄνισα), а изменяющееся (τὰ ἑτεροιούμενα) и становящееся неравным (τὰ ἀνισούμενα)[61]. <222>

---

[59] Близкое соответствие данному месту обнаруживается в *Комментарии* Симпликия к трактату Аристотеля *О небе*: «Тяжесть и легкость более, чем другие качества, свойственны физическим телам, потому что из-за них происходят движения, с помощью которых приобретают форму физические тела» (Simplicius. *In De caelo*, VII,676; перевод мой. — *Л. Щ.*).

[60] Ср. критику пифагорейских взглядов на возникновение движения у Аристотеля: «...[пифагорейцы] ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное...» (Аристотель. *Метафизика*, 990а).

[61] Данный пассаж напоминает краткий пересказ рассуждения Симпликия в *Комментарии к Физике Аристотеля*: «...движение происходит из смешения ограниченного (ὡρισμένου) и неограниченного (ἀορίστου). Ведь до тех пор, пока что-либо остается тождественным себе и одним, оно обычно не движется. Так что в самом деле, иное, неравное и не существующее, уже получившее в этом субстанциальное бытие (τὰ ἤδη ἑστηκότα ἐν τούτῳ), не движется; а изменяющееся, становящееся неравным (ἑτεροιούμενα καὶ ἀνισούμενα) и приобретающее бытие (οὐσιούμενα) — [именно] это движется, всегда направляясь к отличающемуся и иному» (Simplicius. *In Physicorum libros*, IX,433–434; перевод мой. — *Л. Щ.*).

7. Сила «беспредельного» и «определяющего» имеется и в природе, и в физическом числе. Определяющим в природе является благое, прекрасное, равное и тому подобное, а беспредельным — неограниченное, неупорядоченное, неразумное, дурное, постыдное и тому подобное. В физическом числе беспредельным является начало множества (κατὰ τὸ πλῆθος ἀρχή), а определяющим — первопричина единицы (κατὰ τὸ ἓν πρώτη αἰτία)[62].

8. Физическое число занимает место. Если число заключает в себе тела и все промежутки [между ними], то тем же самым образом оно охватывает и место, которое сопутствует телам — охватывает не путем соприкасания, но с помощью бестелесной силы. И местоположение каждого числа в числовом ряду упорядочено. Одни числа являются нечетными и четными по природе и по порядку, а другие по природе являются нечетными, а по порядку — четными[63].

[62] В данном фрагменте излагаются взгляды Филолая, дошедшие в пересказе других авторов: «Филолай говорит, что всё сущее по необходимости должно быть либо безгранично (ἄπειρα), либо ограничено (περαίνοντα), либо одновременно безгранично и ограничено (περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα), что вполне согласуется с тем, что космос одновременно состоит из безграничного и ограниченного (ἐκ περαινόντων... καὶ ἀπείρων), а это становится ясным в числе: ведь все числа состоят из единицы и двойки, из четного и нечетного, и являют равенство и неравенство, тождество и инаковость, ограниченность и безграничность (περαινόντός τε καὶ ἀπείρου), определённость и неопределённость (ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου)» (Никомах. *Арифметика*, II.18,4); «Именно Филолай... первый обнародовал пифагорейские [книги под заглавием] *О природе*, начинающиеся так: "Природа в мироздании сложена из беспредельного и определяющего (ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων), равно как и целое мироздание, и все, что в нем"» (Диоген Лаэртский. *Жизнеописания философов*, VIII,85); см. также: Ямвлих. *Математика*, 15 (Наст. изд. Т. 1. С. 51–52).

[63] Более подробно об этом говорится в *Комментарии* Симпликия на *Метафизику* Аристотеля: «Не без причины в числах единица расположена перед двойкой, двойка — перед тройкой и так далее. И не случайно нечетные и четные числа расположены вперемешку, и интервал между квадратными числами по мере возрастания увеличивается на двойку, и [не случайны] все другие изящные теоремы о сущностном порядке чисел, которые мы получили в арифметике. <...> ...мы говорим, что ка-

И опять же, местоположение [чисел] наиболее важно при возникновении вещей, для того, чтобы возникающее становилось подобным ему.

9. Пустоты (τὸ... κενόν) не существует ни в природе, ни в физическом числе[64]. Ее прообразом (παράδειγμα) могли бы служить только неслаженность (ἀναρμοστία) и несоразмерность (ἀσυμμετρία): а несоразмерность изгнана из чисел[65]. Разве что кому-то вздумается называть «пустым» (διάκενον) четное число, как способное делиться [пополам].

10. Я знаю, что [все] это является насильственным для доказательства (βίαια ταῦτα πρὸς ἀπόδειξιν) физического числа[66]. Но мы принимаем сказанное древними и передаем тебе многое, что считаем правильным. Что касается рождения

ждое из чисел расположено на своем месте, когда первая — единица, за ней —двойка, далее — тройка, и, как было сказано выше, квадраты занимают одно местоположение, а другие [фигурные числа] — другое в правильном порядке» (Simplicius. *In Metaphysica*, IX, 641–642; перевод мой. — *Л. Щ.*).

[64] Сходное рассуждение со ссылкой на Ямвлиха имеется в *Комментарии* Сириана к *Метафизике* Аристотеля: «Наиболее строгие ученые не оставляют прообраза (παράδειγμα) пустоты в числах, поскольку пустоты нет и в существующих вещах, как говорит Ямвлих в V книге *Собрания пифагорейских учений*» (Syrianus. *In Metaphysica*, 149; перевод мой. — *Л. Щ.*). См. об этом: *O'Meara D.* Pythagoras revived. P. 57–58.

[65] Ср.: Ямвлих. *Арифметика*, 91 (Наст. изд. Т. 1. С. 275).

[66] Пселл цитирует фрагмент из утраченного сочинения Теофраста *Об отрицании* (Περὶ ἀποφάσεως), который сохранился в *Комментарии* Александра Афродисийского к *Метафизике* Аристотеля: βίαιος καὶ παρὰ φύσιν ἡ τούτου τοῦ ἀξιώματος ἀπόδειξις «доказательство этой аксиомы насильственно и противоестественно». Фрагмент (Alexander. *In Metaphysica*, 273; перевод мой. — *Л. Щ.*). Александр приводит цитату из Теофраста в обсуждении логического закона непротиворечия, который, по Аристотелю, не нуждается в доказательствах (см.: Аристотель. *Метафизика*, 1006a). В несколько ином виде высказывание Теофраста цитирует Сириан в комментарии к тому же месту *Метафизики*: ἀγνωμονεστάτους εἶναί φησι καὶ βιαιοτάτους τοὺς ἀναγκάζοντας λόγον ὑπέχειν τούτου τοῦ ἀξιώματος «[Теофраст] говорит, что те, кто требует доказательства этой аксиомы [принципа непротиворечия], совершенно неразумны и прибегают к насилию» (Syrianus. *In Metaphysica*, 68; перевод мой. — *Л. Щ.*).

животных, то здесь мы не все принимаем: логосы существования души и составления тела — иные: они демиургические, а не арифметические.

О НРАВСТВЕННОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ АРИФМЕТИКЕ

<222> 1. Так же как существуют числа, подобающие природе (τῇ φύσει), таким же образом [существуют и числа, подобающие] нравам (τοῖς ἤθεσι); и как существует физическая (φυσική) арифметика, так же [существует] и нравственная (ἠθική)[67]. Начало всей нравственной философии — это сама мера (τὸ μέτρον) и соразмерность (τὸ μέτριον) в сущности чисел, что́ является главной первопричиной всего устройства (τῆς ... κατασκευῆς) [науки] о нравах. После единой причины существуют и некоторые другие причины всей нравственной философии, а именно, предел (πέρας), совершенное (τὸ τέλειον) — ибо совершенство (τελειότης) единообразно (ἑνοειδῶς) восполняет наилучшую меру жизни[68], а кроме того, порядок (τάξις) в числах, который распространяется и на строгую упорядоченность (εὐταξίᾳ) в нравах, а также однородность (τὸ μονοειδές) и сходство с Единым, наблюдаемое хоть в четверке, хоть в семерке, хоть в десятке. <224> Существует и еще одна своего рода парадигма добродетельного нрава: это среднее (τὸ μέσον), связывающее между собой (συγκρατικόν) разности чисел, которое придает всем [вещам]

---

[67] О нравственной арифметике см.: Ямвлих. *Арифметика*, 4 (Наст. изд. Т. 1. С. 146).

[68] Та же формулировка употреблена у Прокла: «Такое предельное уподобление своему прообразу <...> можно видеть и в афинском государстве, образцово воплощающем в себе наилучшую меру жизни» (Прокл. *Комментарий к Тимею*, I, 192).

взаимное согласование, производит рождение всех пропорций и делает душу гармоничной[69].

2. Способности души возводятся к эйдосам чисел. Единица — это ум (νοῦς), поскольку [ум] единообразен (μονοειδής); двойка — знание (ἐπιστήμη), потому что [знание] познает при помощи причины (μετ' αἰτίας)[70]; число плоскости (τοῦ ἐπιπέδου) — мнение; число трехмерного пространства (τοῦ στερεοῦ) — чувство, потому что объемные тела воспринимаются именно [с помощью чувства][71]. Десятка содержит в себе [имеющиеся] в нас нравственные начала (τὰς... τῶν ἠθῶν ἀρχάς). Умственная жизнь (ἡ κατὰ νοῦν ζωή) имеет природным пределом семерку, поскольку [ум] однороден (μονοφυής). И семерка, подобно умной энергии (ἡ νοερὰ ἐνέργεια), не производит путем умножения какое-либо другое число, равное десятке[72], и [сама] не рождается от какого-либо [другого числа][73].

---

[69] Ср. у Теона Смирнского: «...благоразумие... сопровождается благообразием, ритмичностью и гармоничностью... неразумие же сопровождается безобразием, неритмичностью и дисгармоничностью» (Теон, 11); см. об этом подробнее: Ямвлих. *Арифметика*, 32–33 (Наст. изд. Т. 1. С. 189–190).

[70] То же в *Комментарии к Алкивиаду* Прокла: καὶ ὅσα χωρὶς αἰτίας ἡ δόξα, ταῦτα μετ' αἰτίας ἡ ἐπιστήμη «все, что мнение [познает] без причины, знание [познает] при помощи причины» (Proclus. *In Alcibiadem*, 199; перевод мой. — *Л. Щ.*).

[71] Весь пассаж близок к изложению взглядов Платона в трактате Аристотеля *О душе*: «...Платон говорит... ум есть единица, знание — двоица (так как оно [стремится] к единству в одном направлении), мнение есть число-плоскость, ощущение — число-телесное. Ведь числами он называл самые эйдосы и начала, состоят же числа из элементов. Что касается вещей, то одни из них постигаются, мол, умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением, а эти числа и суть эйдосы вещей» (Аристотель. *О душе*, 404b).

[72] Так в рукописях. По смыслу должно быть: «внутри десятки» (см. ниже, примеч. 73).

[73] Подробно об этом у Теона Смирнского: «Следующее число десятки, семерка, обладает примечательным свойством. А именно, оно одно в десятке не рождается из другого и не рождает другое. <...> Среди чи-

3. Если эйдос добродетели определен в умеренности и совершенстве жизни, следовательно, средние (μέσοι) и совершенные числа присущи природной добродетели, а избыточные и недостаточные — ее избытку и недостатку. И все противоположное тому, что мы отдаем добродетели, следует присуждать пороку: [это] неумеренность, несогласованность, порождение инаковости, неравенство, беспредельность и тому подобное, чтó в целом составляет параллельный [добродетелям] ряд (συστοιχίαν) пороков.

4. Каждая из добродетелей родственна каждому числу. Рассуждение о случающихся [вещах], иными словами, практическое благоразумие, родственно тройке, словно бы распространяющей мысли вширь; а мудрость, познающая [истинно] сущее, восходит к монаде, которая приступает к познаваемым [предметам] единственным образом (μονοειδῶς). И наоборот, неблагоразумие родственно двойке: беспредельное и неразумное [качество] [родственно] беспредельному и неразумному [числу]. И мужество как мужественность родственно нечетному числу, а как постоянство — квадратному. Женственность, каковой является трусость, следует возводить к четному числу, а непостоянство — к «продолговатому»[74]. Благоразумию, которое является причиной соразмерности (συμμετρίας), родственна девятка — результат умножения тройки [на себя]: ибо все квадратные числа производят равенство, но квадраты нечетных чисел являются самыми важными из всех для производства равенства, и во главе их стоит квадрат тройки,

---

сел десятки одни рождают и рождаются, так, 4 через двойку рождает 8, само же оно рождается от двойки. Другие рождаются, но не рождают, так, 6 рождается от 2 и 3, но в декаде ничего не рождает. Иные же рождают, но не рождаются, так, 3 и 5 не рождаются из спаривания чисел, но 3 рождает 9 и с двойкой рождает 6, а 5 с двойкой рождает 10. Только 7 не рождается спариванием и в пределах десятки спариванием ничего не рождает» (Теон, 103).

[74] О «продолговатых» числах см.: Ямвлих. *Арифметика*, 30 (Наст. изд. Т. 1. С. 186).

[а именно, число] девять – сумма двух совершенных [чисел], тройки и шестерки, подобно первому совершенному числу три, все и в целом совершенное. Справедливость как возможность воздаяния равного и подобающего заключается в середине нечетного квадратного числа: <226> ведь четверка[75] родственна справедливости, поскольку она находится посередине между единицей и девяткой, отличаясь от девятки в меньшую сторону на то же число, на которое она отличается от единицы в бóльшую сторону. И если взять сумму всех чисел от единицы до девятки, то девятой частью [этой суммы] опять же окажется [число] пять[76].

Такова нравственная арифметика.

5. Философ Ямвлих написал также *Арифметику высших природ* (κρειττόνων φύσεων): в этом [сочинении] он не объясняет [существующие] в них числа математически, не представляет их с помощью аналогий, не считает их ни гипостазирующими (ὑποστατικούς)[77], ни самоподвижными, ни умными, ни сущностными (οὐσιώδεις) числами, но утверждает, что как род высших трансцендентен (ἐξήρηται) всякой сущности, так и их число является абсолютным (ἀπόλῦτος) и тождественным себе. Говоря о различии между Благом и Единым (τοῦ ἀγαθοῦ... καὶ τοῦ ἑνός)[78], он утверждает, что, подобно природе Благого, которая, будучи способна к порождению, как причина, предшествующая всем благам, в самой себе продвигается вперед и возрастает, так и совершенная причина Единого все наполняет из себя самой,

[75] Так в рукописях. По смыслу должно быть: «пятерка» (см. ниже, примеч. 76).

[76] Подробнее об этом: Ямвлих. *Арифметика*, 16–17 (Наст. изд. Т. 1. С. 163–165).

[77] Термин «гипостазирующий» переводит прил. ὑποστατικός (от ὑφίστημι «существовать») «служащий причиной субстанционального бытия, дающий наличное бытие (в противоположность умопостигаемому бытию)».

[78] Единое и Благо – именования единого начала и первой причины всего (см.: Прокл. *Платоновская теология*, II,40 и др.).

и содержит в себе [все] существующее, и в себе самой увеличивается.

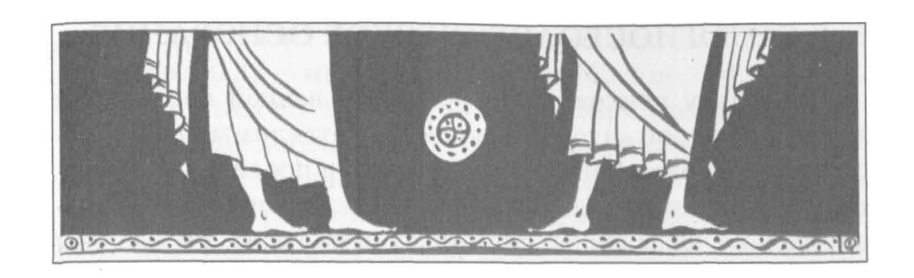
6. Существует свойственный и подходящий высшим родам высший род математического числа, а именно, Единое (τὸ ἕν), предел, ограниченность (τὸ ὡρισμένον), равенство и тому подобное. Как у физических чисел имеется физическое начало, а у нравственных — нравственное, существует также однородное (μονοειδής) начало божественного числа и божественное однородное единство, которое как причина (κατ' αἰτίαν) предшествует началам во всех числах и предсуществует самому́ божественному и всякому объединенному числу[79]. Стало быть, существует первое, в подлинном смысле слова (κυρίως) Единое, которое мы можем назвать богом, генадой и триадой — ведь именно триада развертывает вокруг Единого начало, середину и конец; умопостигаемость и светлость монады восходят к высшей причине, ее сверхнебесное — первопричина порядка, а земное — неделимость в разделенном, полнота в недостаточном. Существует также и божественная диада — беспредельное могущество, нескончаемое поступательное движение (πρόοδος) жизни, вместилище меры первого Единого. Ведь диада может быть как умопостигаемой (νοητή), так и умной (νοηρά), как математической, так и материальной. Подобным же образом и триада бывает как умопостигаемой, так и умной и распространяется как выше небес, так и на небе и повсюду в мире.

7. Объясняя таким способом эту удивительную арифметику, можно возвести каждое из чисел в естественном множестве (ἐν τῷ φυσικῷ χύματι) к сверхъестественным объединениям; но это скорее [нечто] низшее, относящиеся к аналогиям. Тот, кто пожелает более точно понять божественное число, должен отграничить его от высших родов: ведь и божественное Единое, и божественная монада,

[79] Об «объединенном числе» (ἑνωμένος ἀριθμός) см.: Плотин. *Эннеады*, VI.6,9; Прокл. *Платоновская теология*, VI,28; Прокл. *Комментарий к Пармениду*, IV,969.

и божественная диада, и нечетное, и четное [число] <226> трансцендентны (ἐξῃρημένα) и мыслятся с помощью высших представлений. Я знаю, что это трудно понять. Так бывает, если у нас недостаточно практики в высших [предметах]: если мы к чему-то не приучены и у нас нет в этом навыка, это нелегко воспринимать в теории.





ЯМВЛИХ И КОНЕЦ ЭЛЛИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Я считаю, что в связи с Ямвлихом мы имеем основания говорить о прерыве эллинской философской традиции, не считать ни его самого, ни его последователей принадлежащими древности ни эллинской, ни римской, ни иудейской. Мы считаем, что философия Ямвлиха — это одно из явлений той новой ментальности, которой принадлежит также и патристика времен вселенских соборов, и нарождающийся талмудизм, и вышедшая на историческую сцену несколько позже мусульманская мысль; называть этот новый ментальный мир «средневековьем», «магической душой» или еще как-то — вопрос открытый, обсуждать его в рамках настоящей работы мы не будем. Постараемся обосновать заявленное.

I. ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ

Поскольку центральным вопросом всякой философии является вопрос «что есть сущее», не отделимый от вопроса, каким образом оно познается, ибо в последних основаниях сущее определяется только через познание, а познание только через сущее, постольку, я полагаю, мы должны сосредоточиться в первую очередь на этом вопросе, предполагая, что остальное будет следовать из него. Поскольку сам Платон оставил потомкам лишь школьные упражнения, побуждая их самих исследовать сущее, то мы должны отказаться от попыток сравнить умозрения Ямвлиха и Платона напрямую: нам необходим посредник, и им выступит Плотин — и как, с одной стороны, мыслитель, на наш взгляд, наиболее конгениальный Платону среди античных платоников, и, с другой стороны, как наиболее близкая к Ямвлиху фигура, чьи взгляды разительно отличаются от учений нашего философа.

1. Две четверицы (начало)

Отправным пунктом для нас будут два текста из «Государства»[1], задающие онтологическую и гносеологическую тетрады, открытие которых очертило горизонты не только античной, но и всякой вообще европейской онтологии и гносеологии. Все, что создавалось в этих областях после Платона, было по необходимости толкованием Платона.

Итак, онтологическая тетрада делится на умопостигаемую и чувственную диады; умопостигаемая диада делится на вещи, постигаемые беспредпосылочно, и вещи, постигаемые на основании предпосылок, тела и образы тел (в воде, воске и т. д.). Аналогично устроена и гносеологическая тетрада: всякое познание осуществляется либо только умом, либо с привлечением воли и чувства; соответственно диа-

[1] *Государство*, VI. 509d–510b; и *Государство*, VI. 511c.

ду мыслительного постижения составляют ум и рассудок, а вторую диаду — мнение-вера и уподобление.

Как осмысляет эти тетрады Плотин? Учение о постигаемом беспредпосылочно стало у Плотина учением о божественном Уме, учение об умопостигаемом на основании предпосылок стало у Плотина учением о Душе (в диапазоне от Души Ипостаси до всякой вообще воплощенной души), третий член триады — тела, образно сущее — понимался как учение о всевременных телах — о вселенной и звездах, наконец, учение об образах образов превратилось у Плотина в оригинальное учение об онтологической иллюзии[2]. В сфере гносеологии учение о диалектике было дополнено учением о созерцательном уме в человеке (встречается впервые у Аристотеля), при этом силлогистика осмыслялась как принадлежащая второму уровню, далее шли мнение-вера и чувственное восприятие, которые понимались в категории энергии, или вне-себя-бытия ума. Легко заметить, что и онтологическая, и гносеологическая тетрады строжайшим образом субординированы как у Платона, так и у Плотина.

Своеобычно преломляется это учение у Ямвлиха: сферу умопостигаемого он разделяет на собственно умопостигаемое, т. е. постигаемое умом (νοητά), и постигаемое разумением (διανοητά), или рассудком; соответственно, чувственно воспринимаемые вещи делятся на собственно чувственно воспринимаемые (αἰσθητά), т. е. постигаемые чувственным восприятием (они же суть вещи постигаемые мнением-верой (δοξαστά)), и уподобляемые (εἰκαστά), т. е. постигаемые благодаря подобию, похожести[3]. Понятно, что два последних члена — это единичные тела и их образы (в воде, воске и т. п.); любопытно, как Ямвлих различает первые два члена.

---

[2] Насколько я понимаю, Дамаский был единственным из более поздних философов, который отнесся к нему всерьез.

[3] *Об общей математической науке*, 8 (с. 71). Страницы указываю по первому тому настоящего издания: Ямвлих. Собрание творений. Т. 1. СПб., 2020.

Согласно Ямвлиху, мы имеем здесь полную аналогию: как тела постигаются посредством чувственных восприятий, так и умопостигаемые вещи постигаются посредством «словно бы прикосновения»[4], т. е. интуиция — это аналог чувственного восприятия в сфере ума, рассуждение (разумение) же есть аналог уподобления; постигаемые им вещи, а это суть прежде всего геометрические фигуры, суть эйдолы (т. е. отражения) умопостигаемого[5]. Пока это парафраз Платона, любопытное начинается после: чтобы снять с себя ответственность, Ямвлих цитирует ни более ни менее, чем Бронтина — друга Пифагора, не то отца, не то мужа легендарной Теано — псевдоэпиграф, разумеется. ...И вот здесь мы сделаем отступление, ибо без понимания того, что есть математическая вещь по Ямвлиху, остальное нам слушать пока рано.

2. Учение о срединном сущем

Помимо или внутри этих тетрад находится, согласно Ямвлиху, срединное сущее и математическая наука — в этом нам следует разобраться детально.

Каким онтологическим статусом обладают математические предметы? В первой же главе трактата «Об общей математической науке» мы находим исчерпывающий ответ на этот вопрос. Итак, (1) математическое ниже умопостигаемого и выше чувственного, это среднее между умопостигаемым и чувственным; (2) с одной стороны, математическое разделяется и соединяется (как телесное), с другой — находится вне такого становления (как бестелесное); (3) математическое есть лестница, ведущая из мира тел на умопостигаемые небеса.

Есть ли что-то в философии Плотина, что могло бы быть аналогично этому среднему? Конечно: это и чувственная

---

[4] *Об общей математической науке*, 8 (с. 72).

[5] Там же.

сущность, и материя[6], и воплощенный (сперматический) логос. Таким образом, новостью у Ямвлиха оказывается пока не учение о срединном, но о том, что срединное есть математическое.

Что же представляет собой это математическое? Это математическое число, началами которого являются математические же предел и беспредельное[7], или единое и иное[8]. И эти начала суть то общее, что есть у всего математического как рода: иное дает ему множественность, делимость, величинность, единое — единство, качественность, единственность. Все математические роды суть числа; впрочем, существует иерархия математических родов: сначала числа, потом величины; последние грубее и грязнее чисел; они различаются материей, которая приемлет Единое[9]. Элементы числа еще не красивы и не благи, а вот в числах уже впервые возникает и существование, и красота.

Как это учение относится к Плотинову? Плотин различает числа монадические (т. е. числа, счисляющие числа) и числа количественные (т. е. числа, счисляющее что угодно другое)[10]. От них отличается снизу количественно-определенное, в которое и попадают во-первых, количественные числа, а затем и все одно- двух- и трехмерные вещи[11]. С другой стороны, от монадических чисел отличны числа сущностные, или числа-генады, которые предшествуют даже умопостигаемому множеству, участвуют в его рождении, и всегда существуют вместе с ним; это числа до счета[12]. Принимая столь тонкую дифференциацию в учении о числе и

[6] *Энн.* VI. 3. 5. 1 и VI. 3. 7. 2. Здесь и ниже даю ссылки по своему новому переводу Плотина в издании: Плотин. Шестая эннеада. Книга 1. СПб., 2020.

[7] *Об общей математической науке*, 3 (с. 48).

[8] *Об общей математической науке*, 4 (с. 52).

[9] Там же.

[10] *Энн.* VI. 1. 4. 4.

[11] *Энн.* VI. 3, гл. 13 и 14.

[12] *Энн.* VI. 6. 9.

количестве у Плотина, нельзя не заметить, что доктрина Ямвлиха о математических вещах, во-первых, повторяет ошибку Аристотеля, сливавшего числа, количества и количественно определенных в одну описательную категорию, а во-вторых, вносит путаницу в понятие срединности числа, ибо срединно число сущностное, однако оно находится посреди не между вещами чувственными и умопостигаемыми, но между вещами умопостигаемыми и Единым; Ямвлих же, по-видимому, злонамеренно смешивает две этих срединности в какое-то одно непонятное понятие. Так ли это?

Для начала обозначим объем понятия. В главном Ямвлих следует Аристотелю: числа или математические вещи (а уже сказано, что они из предела и беспредельного, одного и иного) делятся на «непрерывные и соединенные», т. е. величины, и «прилежащие друг к другу и разделенные», т. е. множества[13] — трудно не узнать в них раздельные и непрерывные количества Аристотеля[14]. Таким образом, по линии множества в сфере математических вещей у Ямвлиха оказываются, во-первых, числа монадические (Ямвлих называет их количествами как таковыми)[15] — их изучает арифметика, и первые количественные числа (то есть монадические числа, положенные только во времени), которые Ямвлих называет «соотнесенными количествами»[16] — их изучает гармоника. По линии же величины находим величины в покое — их изучением занимается геометрия, и величины в движении — ими занимается «сферика», т. е. астрономия. Всё это и составляет сферу срединного, при этом «точное постижение количества есть мудрость, а стремление к мудрости — философия»[17], из чего следует что философия есть

[13] *Об общей математической науке*, 7 (с. 67).

[14] *Категории*, 6.

[15] *Об общей математической науке*, 7 (с. 68).

[16] Там же.

[17] Там же (с. 69).

стремление к точному постижению количеств (мы можем позволить себе такое умозаключение), ну а в том, что философия есть естественная цель человеческого существования, Ямвлих, как и другие античные философы, не сомневается. Итак, человек существует ради точного постижения количеств.

Теперь, если мы соотнесем это учение о срединном сущем с тем, что мы говорили выше об умопостигаемой диаде, мы можем спросить: обстоит ли дело так, что числа суть умопостигаемые, а линии и фигуры постигаемы посредством рассудка, или же мы должны все математические вещи отнести к постигаемым рассудком? И, потом, разве срединность не предполагала пятого понятия помимо умопостигаемой и чувственно воспринимаемой пар? Если на первый вопрос мы можем ответить в том смысле, что да, все математические вещи суть рассудочно постигаемые, с той оговоркой, что рассудок Ямвлих ставит выше разума, то на второй вопрос мы ответить определенно не можем, а потому и вопрос о смешении двух срединностей остается пока без ответа.

3. Две четверицы (окончание)

Возвращаемся к проблеме четверицы и цитате из Бронтина. «Рассудок (διάνοια) выше ума (νῳ), и воспринимаемое с помощью рассудка (διανοατὸν), выше постигаемого умом (νοατῷ), ведь ум есть простое, не составное... а рассуждение многосоставно и делится на части и является вторым мыслящим, поскольку получило в помощь [научное] знание и логос»[18]. Рассудок выше ума — это Платон наоборот; как же объясняет Ямвлих такое *salto mortale*? «Он говорит, что рассудок и постигаемое рассудком выше [ума и умопостигаемого] не силой-возможностью, но множеством...»[19]. Далее он поясняет эту совершенно не платоническую мысль так:

---

[18] *Об общей математической науке*, 8 (с. 73).

[19] Там же.

умные вещи просты, рассудочные составлены и многообразны, первые — среди эйдосов, вторые действуют в логосах, первые неделимы, вторые делимы. И что, — могли бы спросить мы, — почему из этого следует, что вторые выше первых? С платонической точки зрения понять это никак невозможно.

Читаем дальше: «первые сильнее доказательного силлогизма, а вторые делают определенные выводы о сущем»[20] — и при этом вторые выше первых? Почему? Не ясно. «Первые есть сущее сами по себе, а вторые охватывают общее и одновременно показывают частное»[21] — по-видимому, умопостигаемые вещи у Ямвлиха, как и вторые сущности у Аристотеля, насколько они всеобщи, настолько бессодержательны, а вот в сфере постигаемых рассудком вещей мы как раз и имеем конкретное знание.

С милой детской непосредственностью профессионального шулера Ямвлих продолжает: «первые имеют дело с нематериальными и чистыми энергиями, а вторые содержат в себе смешанное умозрение, поскольку воспринимают познаваемое ими умом посредством логоса или же умом вместе с логосом», — это должно подтверждать ту мысль, что умопостигаемое, пусть и высокое, но не актуальное, а вот рассудочное, пусть пониже, но по-центральнее, так сказать, по-потребнее.

Ямвлих здесь производит именно то, что Плотин порицал в *Энн.* VI. 3, гл. 9, — т. е. провозглашает умопостигаемое пустым, хоть и всеобщим, не желая видеть аберрации рассудка в такого рода суждениях[22]. Итак, мы видим, что

---

[20] Там же (с. 74).

[21] Там же.

[22] Интересно, что возникающее в этом контексте различие первого по познанию и первого по природе (в сфере гносеологии), а также и первого по возникновению и первого по сущности (в сфере онтологии) — различие, являющееся важнейшим в учении Плотина об онтологической омонимии и теории образа, — пусть и в сильно урезанном виде, присут-

при сохранении структуры онтологической тетрады в умопостигаемой ее части каким-то таинственным образом меняется аксиология, так что постигаемое рассудком, будучи ниже умопостигаемого, оказываются ценнее и востребованнее его.

Совершенно то же самое мы видим и в гносеологической четверке: с одной стороны, Ямвлих полностью принимает платоновское деление — умозрение, рассуждение, вера-мнение, уподобление[23], а с другой стороны, не видя никакого противоречия, говорит «рассудок (λόγος), находясь на среднем месте, соприкасается с двумя крайними — умопостигаемым и чувственным, занимая положение цели для ума и ощущения как собственных начал и ими же завершаясь»[24]. Рассудок и его вещи здесь выступают как собственно сущее, а умопостигаемое и чувственное — как его стихии. Разумеется, такой взгляд мало того, что чужд равно Платону и Плотину, но внутренне противоречив, натянут, не естественен — Ямвлих этого определенно не чувствует. Это как если бы, описывая старинное пифагорейское разделение на математиков и акусматиков, признавая при том первенство математиков, сам Ямвлих интересовался бы только акусмами, политикой и теургией, затушевывая провозглашенный приоритет действием живого интереса.

ствует в учении Ямвлиха. В *Об общей математической науке*, 17 он говорит, что в математике существует двоякий порядок: «и один является свойственным ей по природе, а другой [предназначается] для изучения». По природе простые вещи раньше сложных, арифметика раньше геометрии; а в порядке изучения первое — это известное (безразлично, будет оно простым или сложным). Потому, говорит Ямвлих, каждое из математических положений может быть получено как синтетически, так и аналитически. И это операционное прозрение настолько занимает его, что он на протяжении всей этой и следующей главы описывает, как в каком случае следует преподавать — онтологическое значение этих двух последовательностей его не интересует (насколько можно понять из сказанного) вообще.

[23] *Об общей математической науке*, 8 (с. 77 и 79).

[24] Там же (с. 77).

Эта вот смена логических акцентов и ударений, о которой мы сейчас говорим, — вещь тонкая, и по существу совершенно непонятная, как и то, почему одни народы пишут справа налево, а другие слева направо, и некоторые другие, имеющие отношение к устройству души, вещи. Мы можем и должны фиксировать такие различия и изменения, но не должны увлекаться ни одной из объясняющих гипотез: и нация, и культура — термины описательные, но не объясняющие. Здесь кончается сфера нашего понимания, и мы сталкиваемся с воплощенными логосами и судьбой: тем, что не выбирают.

В Ямвлихе мы видим человека, который, получив эллинское образование, естественным путем, помимо всякого осознанного желания, отходил от эллинской аксиоматики, экспонировал совершенно не эллинский мир, как только начинал самостоятельно рассуждать. Полагаю, сам он не понимал этого, но задача историка как раз и состоит в том, чтобы видеть — и видеть в контексте — то, что действующий герой ощущает осязанием и обонянием, так сказать.

Мы хотим добиться интуитивной понятности этого чуждого эллинскому духу учения о срединном сущем. Мне кажется, ему предшествовали, с одной стороны, аристотелевское учение о «середине» в этике, где каждая добродетель — как центральное понятие — противопоставлялась двум противоположным порокам, обозначающим разные виды ущербности. Форма рассуждения у Ямвлиха та же, но только форма. Что же до содержания понятия, то оно становится узнаваемым, как только мы начинаем говорить об отношении «срединного сущего» к душе (берем это имя пока в самом общем смысле). Ямвлих отрицает первенство души относительно математического, «потому что таким образом душа оказалась бы более ценной, чем то, что существует в математике»[25]. Однако душа и не следует за математиче-

[25] Там же, 10 (с. 82).

ским; она всецело «современна», событийна и сожизненна математическим вещам, «заключая в себе несоединимо и нераздельно смешение во всем и из всего, пребывая вместе с ними единообразно и являясь сопричастной им всем в единстве, объединив в себе способность охватывать все и равным образом предоставив самое себя всем математическим предметам». Одним словом, математическое является содержанием творящей чувственные вещи души. В этом персонаже легко узнается очищенный от огненного натурализма Логос стоиков: ничто не содрогается в Ямвлихе, когда он между делом говорит о творящем Промысле[26], т. е. с платонической точки зрения приписывает божеству труд. Понятно, что в школе Плотина, для которого всякое творчество было парэргоном, такое высказывание не могло бы быть воспринято иначе как богохульство. Но Ямвлих преподает в Азии, и его студенты, по-видимому, лишены эллинского опыта жизни. Если мы понимаем это, всё становится на свои места: перед нами уже известный по стоицизму образчик малоазийского умозрения в оберточных эллинских терминах.

4. Игра на понижение

Соответственно изменению в понимании базовой схемы, меняются и частные представления. Например, читаем у Ямвлиха: «Ведь не следует измышлять, противопоставляя по сущности качество и количество, что [какая-то] одна наука занимается рассмотрением сущности, а другая — [рассмотрением] количества, и определять вторую как математику...»[27]. Почему же это не нужно, если первые числа и суть до сущего, и слиты с сущим до полной неразличимости, так что число в умопостигаемом не составляет рода[28], и рассуж-

---

[26] Там же, 7 (с. 67).

[27] *Об общей математической науке*, 14 (с. 92).

[28] *Энн.* VI. 2. 13. 2.

дение о числе в Уме тождественно рассуждению о сущих в Уме, наука же о первых сущих есть онтология, метафизика, или как бы ее ни назвать, но никак не математика? А потому, что вышеописанный гносео-онтологический сдвиг требует этого и во всех более частных вопросах. Если «срединное сущее» выше умопостигаемого, рассудок выше разума, то и математика выше философии, так что «математическая наука, как вся в целом, так и ее роды, элементы и начала, простирается на всю философию и на все ее учение о существующем и возникающем, и все роды и виды математики, сколько их есть, распространены на всю философию»[29]. Иными словами, поскольку числа (а у Ямвлиха это именно количественные числа) первее логосов, то и философия — разновидность прикладной математики, от философии к математике восходят, а не наоборот. Ибо «мы становимся более всего причастными к свободному созерцанию, которое подобает философам, в первую очередь через приобщение к [математическим знаниям]»[30], именно математика «ценна сама по себе, а не из-за чего-либо другого»[31].

Какая же именно математика? Плотин строго различал науку о монадических числах — арифметику (ее мы бы сей-

[29] *Об общей математической науке*, 15 (с. 95). «Сущность математической науки в целом, как сама по себе, так и содержащиеся [в ней] роды и элементы и все начала, сколько их есть, распространяется на всю философию. Ведь математические рассуждения (λόγους) могут распространяться на всю [философию] в целом, а могут распространяться и на отдельные части философии, когда возникает необходимость использовать [то или иное] положение» (там же, с. 97).

[30] *Об общей математической науке*, 23 (с. 112).

[31] Там же (с. 113). Здесь значимы два момента: во-первых, то, что математика заняла место диалектики, а во-вторых, и это самое важное, что самоценной представляется именно наука. Для Плотина всякая наука имела ценность только поскольку разрешалась в созерцание; этот подход к науке освящен именем Платона и встречается даже у Аристотеля; можно сказать, что это собственно эллинский подход, ибо даже для киников и эпикурейцев наука была лишь введением в благую жизнь, которая стояла в этих школах на месте созерцания.

час назвали теорией числа, отличая, с одной стороны, от философии числа, с другой стороны — от алгебры, т. е. от искусства счета, и других областей прикладной математики). Вслед за арифметикой — наукой о количестве как таковом — шли две науки, рассуждающие о количественно определенных: гармоника и геометрия. При этом если количества как таковые обладают в качестве отличительной черты равенством и неравенством, то количественно определенные, как обладающие уже и качеством, — еще и подобием и неподобием[32]. Но это с точки зрения Плотина, для Ямвлиха же все математические вещи суть «срединное сущее», потому подобие и неподобие присущи всем математическим вещам[33]. Итак, математика первее философии; в самой математике философия числа смешана с теорией числа, а теория числа — с геометрией, гармоникой и другими еще более «физическими» науками. Что это значит на практике, каждый может понять, открыв «Теологумены».

Впрочем, Ямвлих и сам очерчивает объем «царицы наук»: в главе 19[34] он набрасывает следующую схему: 1) математическая теология[35], 2) учение о сущностно умном сущем, умном круге и эйдетическом числе, результатом

[32] *Энн.* VI. 3. гл. 13–14.

[33] «Подобное и неподобное [математическая наука], как правило, рассматривает вместе [друг с другом] или как общие роды, связанные с сущностью и эйдосами, или как общие порождающие способности эйдосов, [существующих] в каждой из математических наук... поскольку их индивидуальные объекты (περιγραφάς) возможно рассматривать как большие и меньшие по количеству или же большие и меньшие по величине, то подобное и неподобное в большей или в меньшей степени распространяется на все [математические вещи]» (*Об общей математической науке*, 14, с. 92).

[34] С. 104–105.

[35] Любопытно отметить, что познание в этой науке, как его описывает сам Ямвлих, происходит благодаря «подходящему уподоблению» чисел сущностям и силам богов, т. е. низшим во всей гносеологической иерархии Платона способом, что нашего философа нисколько не смущает.

коего является учение о самодвижной сущности, понятой как число, т. е. о самодвижном числе.

Вполне понятно, что пункт первый этого плана приходит на место ноологии у Плотина, а пункт второй — на место учения о Душе; при этом заметим, что самодвижное число — это для эллинов почти то же самое, что время. А время у азиатов нередко выступает некой все-порождающей стихией, откуда равно персидский и иудейский мир-олам, и хроноцентризм книг всего того корпуса текстов, который мы связываем с именем пророка Даниила, и вавилонская астрономология, и многие сродные этим феномены. И уж, конечно, звезды как создатели времени занимают в этой картине мира самое что ни на есть почетное место, ибо самодвижное число получает, развиваясь и самоопределяясь, в сфере звезд числяемые количественные определения.

Далее, 3) идет как раз наука о небесных движениях; а завершается система «срединного знания» 4) наукой о душе с этическими, политическими, экономическими и проч. королляриями[36]. В сохранившихся текстах Ямвлиха мы ясно различаем следы такой именно системы и в своем изложении будем придерживаться ее же.

Главное сказано.

5. Заключительные замечания

Суверенность математики. Напоследок вернемся еще раз к главенствующему положению математики. Ямвлих однозначно ставит ее выше логики и диалектики: в двадцать девятой главе[37] он задается вопросом, заимствует ли математика из логики операции деления, определения, умозаключения; выясняется, что нет, не заимствует, а если бы заимствовала, была бы наукой подчиненной. Строго сказать, все античные философы именно так и считали; но

---

[36] Красноречиво сказано об этом, например, в гл. 30 (с. 136–137).

[37] *Об общей математической науке*, 9 (с. 135).

не пифагорейцы, — возразил бы Ямвлих. «Три эти вещи, а именно деление, определение и умозаключение, в диалектике одни, а в математике — другие», «[математика] находит свои положения в себе самой», равно и критерии истинности... Нельзя не видеть, что это чрезвычайно современный взгляд на вопрос.

Прогностическое естествознание. Еще большее удивление вызывает в устах античного философа концепция прогностического естествознания, которой не достает только теории эксперимента, чтобы полностью совпасть с современной. В главе тридцать четвертой[38] Ямвлих заявляет, что «математик имеет преимущество и первенство по сравнению с тем, кто занимаются наукой о природе», поскольку «именно от него зависит чистое умозрение других [ученых]»[39], т. е. математика является основой естествознания. Какого же? С удивлением отвечаю: прогностического, предсказывающего естествознания — τὴν φυσιολογίαν τὴν προγνωστικὴν[40]. В двадцать шестой главе Ямвлих защищает математику от обвинений в бесполезности, говоря, что и астрономия, и навигации суть науки математические, хоть и не высшие; в главе двадцать восьмой[41] он уточняет ее место: «с математическим учением граничат теологическая наука и физика, следовательно, как доказательства, так и вопросы в этих науках пересекаются друг с другом»; «тем не менее мы должны различать три вида этих суждений и выделять математический вид в отдельную [категорию]». Вполне понятно, что хочет сказать Ямвлих: отталкиваясь от теологии, которая занимается чисто умопостигаемым, следует через математику прийти к прогностическому знанию чувствен-

---

[38] Там же, 34 (с. 143).

[39] Строго говоря, Ямвлих преподносит это построение как представление древних. Не думаю, что с ним согласился бы кто-либо из философов классического периода.

[40] Там же, 23 (с. 116).

[41] Там же, 28 (с. 133).

ных вещей; разумеется, это знание касается в первую очередь небесных движений (а потом и человеческих судеб). Встает вопрос: а что сами боги, о которых говорит теология, не звезды ли они? А то вышло бы очень последовательно: все три науки говорили бы с разных сторон об одном и том же, что особенно убедительно в вечной вселенной.

С учетом сказанного еще раз отметим статус математики: «знание математики есть величайшее и самое полезное из всех благ»[42]. Обращает на себя внимание, что математика здесь берется не только и не столько в категориях знания, сколько в категориях воли, что находится в консонансе с представлением о философии как стремлении к познанию числа. Почему? Потому что «логос и рассудочное мышление (φρόνησις) — первые из благ». А как же созерцание, мышление, не делящее времени? Не знает Ямвлих таких реалий, слышал об этом и от Аристотеля, и от Плотина, но не знает, не оперирует ими, не стремится к ним. Итак, разумение есть первое благо, а «разумный муж (ὁ φρόνιμος) служит критерием и точнейшим определением благого»; понятно, что это парафраз софистического: «человек есть мера всех вещей». «То, что благой муж предпочтет, — продолжает Ямвлих, — то и есть благо, зло же — то, что противоположно ему». А вот это положение уже прямо выводит к нас к представлениям о божественных учителях и обществах верных: мы отмечаем этот момент уже на уровне теории познания, чтобы в свое время вернуться к нему в сфере идеологии.

Подведем итоги. Отступление Ямвлиха от традиции Плотина мы могли бы суммировать в следующих положениях.

1) Рассудок выше ума, а постигаемое посредством умозаключения богаче постигаемого беспредпосылочно (гл. 8).

---

[42] *Об общей математической науке*, 28 (с. 125).

2) Число есть род, делящийся на другие роды и виды (гл. 3), и при этом такое деление не-логосно (гл. 29).
3) Смешение до-эйдосных чисел, разного вида количеств и количественно определенных в едином понятии «срединного сущего» или математически постигаемого.
4) Смешение различных наук о различных видах чисел в некую единую науку, о якобы едином «числе».
5) Распространение понятий, приложимых к низшим сущим, на высшие вещи. Например, применение понятий подобия и не-подобия, которые приложимы лишь к количественно определенным (звукам, фигурам), к монадическим и, тем более, до-эйдетическим числам.

Еще более обобщая: в философии Ямвлиха мы видим инверсии: эйдоса и числа, диалектики и математики, разума и рассудка (в теоретической философии), ума созерцательного и ума практического (в антропологии) — о последней нам еще предстоит сказать.

II. ТЕОЛОГИЯ

Как и всякое большое знание, теология может быть четырех описанных выше видов, которые в ее случае правильно было бы назвать созерцательной, рациональной, опытно-образной, и уподобительной теологией. Первая говорит о том, что существует, когда останавливается дискурсивное мышление и связанные с ним восприятие, вера, воля и прочие содержания, свойственные человеку как составленному существу. Вторая занимается учением о Первоначале, насколько оно мыслимо рассудком; можно различить рациональную теологию с опорой на какой-либо священный текст и без опоры. Когда Первоначало понимается как

волящее, могущее быть данным в опыте — являющееся так или иначе или, напротив, скрывающееся, говорящее что-то, гневающееся, благоволящее, требующее и проч., — мы имеем дело с опытно-образной теологией. Наконец, есть теология, осмысляющая разнообразные природно-исторические содержания (например, брак, войну, право, правителя и т. п.) в связи с понятием о божественном, почерпнутым в одном из первых трех видов теологии; понятно, что она постигает свои предметы через подобие, утверждая что нечто богоугодно, или богоизволено, а что-то нет; так же дело обстоит и с «опознанием времен» и т. п. суждениями — везде мы имеем по природе внешний божественному предмет, ставящийся с ним в связь. Если два первых вида теологии способны довольно сильно изменить самого человека, то два последних меняют скорее не его самого, но различные содержания в нем — убеждения, чувства, стремления. Что мы находим об этом у Ямвлиха?

А. *Созерцательная теология* отсутствует у мыслителя совершенно: Ямвлих либо не был знаком с созерцанием вообще, либо не придавал это огласке; мало вероятно (учитывая интерес его эпохи к этому предмету), но всё же возможно, что до нас не дошли соответствующие тексты. Так или иначе, но говорить здесь совсем не о чем.

Б. *Рациональная теология*, напротив, представлена даже в сохранившихся до нас отрывках Ямвлиха изобильно. Однажды ее реконструкцию предпринял А. Ф. Лосев[43]; мне остается лишь конспективно пересказать здесь его в связи со сказанным нами ранее.

1. *Учение о Первоедином.* Мы уже упоминали о возникновении числа из предела и беспредельного, единого и иного, мы также говорили, что в понятии постигаемого математи-

[43] История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. С. 134 и сл. М., 1988.

чески или серединного сущего Ямвлих сливает и смешивает числа, количества и количественно определенных, туда же сваливаются и все методы рассуждения о них. С учетом этих двух обстоятельств не вызывает удивления и представление о том, что это числообразующее единое и предел есть Первоединое. Соответственно, в Первоедином Ямвлих начинает различать Первоединое, определяемое строго апофатически, и Первоединое, которое уже определяется как математическая единица[44]. Это первое имя, первое катафатическое определение чрезвычайно важно в том отношении, что оно *volens nolens* очерчивает сферу всего последующего понятийного строительства. Плотин, например, считавший, что воссоединение с Первоначалом это процесс строго бытийный, а не познавательный, настаивал на том, что первое имя Первоначала это Благо — понятие, соотнесенное с волей, а не с познанием, ибо воля есть бытийное основание умопостигаемого.

Итак, Первоначало есть Единое, математическая единица, предел; как только мы говорим это, немедленно проступает математическая двойка и беспредельное, ну, и конечно, их синтезы — многоединство, предел-беспредельство, т. е. единое сущее, известное также под именем умопостигаемого, первый член триады Ума. О двойке, как и о единице, в рамках такого дискурса можно сказать только то, что они являются началами первого действительно постигаемого умом.

2. *Теогония.* При том, что существует запрос показать, как умопостигаемое возникает из единого, т. е. запрос на такое построение, в котором активность разрешается предицировать только единице, Ямвлих вырабатывает своеобразную терминологию. Изображает он следующее: сначала была

[44] Иными словами, степень влюбленности этого человека в свой рассудок такова, что он готов всерьез уверовать в онтологическое значение данных саморефлексии.

не действующая на иное, не воплощенная, не отраженная в ином единица — поскольку такое бездействие не обозначает отсутствия действия, но несоотнесенность иного с внутренним действием единицы, то такая единица называется «неучаствуемой».

Затем единица эта соотносится-таки с иным, начинает-таки на него действовать и в нем отражаться, а иное тому и радо: оно начинает участвовать в едином, т. е. принимать его образ, претерпевать действие, быть в отношении; соответственно, единое становится участвуемым, иное участвующим. Но мы уже сказали, что действующим лицом должна оставаться только единица; потому всё, что об ином, оставляем за скобками и имеем второй термин: «участвуемая единица».

Наконец, процесс завершен: единица воплотилась или вообразилась, возник синтез, в котором единое и иное различаются только мыслью, и только как начала, возникло многоединство, предел-беспредельство. Но существует этот синтез не сам по себе, а исключительно как результат действия первой единицы, и потому, будучи единицей сам, он есть единица «в отношении» к предшествующей, «в приобщении», в «участии», а без этих отношения, приобщения и участия он есть ничто, или, лучше сказать, его нет. Таким образом, и на этом уровне действующей и существующей оказывается исключительно изначальная единица.

Таким образом, участие обозначает в теологии Ямвлиха сам процесс возникновения Бога, о котором можно сказать, что Он Бог. Само собой понятно, что *богорождение* является парадигмой и метром для всякого возникновения вообще, а потому вышеописанная троица — неучаствуемое, участвуемое, сущее в участии — понимаются Ямвлихом как имена, называющие всё вообще сущее и хоть как-то постигаемое. Обращает на себя внимание то, что троица эта называет не ипостаси, но фазы процесса, πῶς ἔχει, как сказали бы стоики, состояние, взятое изнутри, в отношении к обладающе-

му состоянием. Что это: монархианство, модализм? Разве не легкомысленно разбрасываться такими троицами в эпоху становления троического догмата в христианстве? Ничего подобного Ямвлих определенно не чувствует.

3. *Принцип дихотомической ноологии.* После Единого идет Ум, от которого, так сказать, именуется всякий ум на небесах и на земле. Это значит, что первое, что мы должны найти здесь, это различение на ум и рассудок, постигаемое умом и постигаемое рассудком. Такое различие налицо: *умопостигаемое* и *умное*, или, что то же, умопостигаемый Ум и мыслящий (= умный), νοετός и νοερός Ум.

Троицы и седмерицы дихотомической ноологии. После получения этих понятий Ямвлих — средствами имеющейся троицы — анализирует каждое как процесс; получается:

в *умопостигаемом* на месте «неучаствуемой единицы» находим *отца* или *бытие*, на месте «участвуемой» — *силу*, на месте «единицы в приобщении» — *мышление силы*. Высший момент *умопостигаемого* — *отец* или *бытие*, он же высший момент Ума как такового, находится не только выше родов и идей, но и выше всякого постижения. Возможно мыслить его слитым с катафатически определенным Первоединым. Каждый умопостигаемый ум есть парадигма.

Далее, в *умном* на месте «неучаствуемой единицы» находим *ум*, на месте «участвуемой» — *жизнь*, на месте «единицы в приобщении» — *демиурга*. Каждый мыслящий ум есть идея.

Итого, две триады и не развернутый в триаду второй термин — *седмерица*. Но это не всё.

Каждый из членов *умной триады* в свою очередь «триадичен, а демиург, кроме того, содержит в последних двух моментах своей триады тоже по триаде, так что в общем он есть седмерица»[45]. Здесь мы имеем, опять же, последний

[45] Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 140.

термин наиболее богатым и конкретным, ибо седмерица у Ямвлиха, как и в ветхозаветной еврейской литературе, обозначает прежде всего полноту, и он, пожалуй, первый из грекоязычных философов вводит семерку в богословие.

4. *Трихотомическая ноология.* С ноологией, по-видимому, дело у Ямвлиха обстояло так же, как в его время с учением о душе, например: всем были знакомы и дихотомическая модель, при которой душа делилась на разумную и неразумную, и трихотомическая, делящая душу на желающую, гневающуюся и разумную, так что в зависимости от аудитории, целей и настроения оратор спокойно пользовался то одной, то другой моделью, которые взаимодополняли друг друга. Таким же образом, думаю, и Ямвлих дополнял дихотомическое деление и следующую из него седмеричную модель, которую следует признавать изобретением мыслителя, гораздо более эллинским и платоническим трихотомическим делением и девятичной моделью.

Троица и девятерица Ума. В рамках этого дискурса мы средствами имеющейся у нас троицы можем проанализировать Ум как процесс, т. е. найти в нем три момента. На месте «неучаствуемой единицы» обнаруживаем *бытие* (т. е. умопостигаемый Ум). На месте «участвуемой» — *жизнь* (т. е. Ум как мышление); на месте «единицы в приобщении» оказывается *ум* (т. е. Ум как мыслящий), мы бы сказали, как лицо или ипостась. Нужно ясно понимать, что этот третий момент как раз и есть «срединное сущее» троической теологии, та «вещь», относительно которой два первых лишь начала, которые хотя первее и выше его, однако гораздо скуднее и безличнее.

Таким образом, результатом этого анализа является триада из «Пира»[46] — бытие, жизнь, ум; «каждая из этих ипостасей в свою очередь также делится на три момента,

[46] Платон. *Пир*, 211e1.

и все составляет в целом девятку»[47]. Имена и детали здесь — либо не сохранились, либо спорны[48].

5. Применение того же метода к учению о душе дало сходные результаты. Если это так, то в первую очередь, мы должны найти различие, аналогичное различию на ум и рассудок, постигаемое умом и постигаемое рассудком. Такое различие налицо: это *божественная Душа (Душа Ипостась)* и *природа*. Соответственно,

Троицы и седмерицы дихотомической психологии. В божественной Душе на месте «неучаствуемой единицы» находим *души богов*, на месте «участвуемой» — *души архангелов*, на месте «единицы в приобщении» — *души ангелов*. Три этих чина существуют в умном космосе и имеют дело только с душами, не прикасаясь к материальному космосу и телам: ангелы освобождают от обращенности к материи, архангелы возводят, боги дают совершенное очищение. Три эти чина, — говорю уже от себя, — суть орудия Промысла. При этом высшая часть божественной Души, т. е. Душа как Ипостась в собственном смысле, настолько укоренена в Уме, что, на мой взгляд, почти тождественна Демиургу: для любых частных душ такая Душа является их источником, для воплощенных же душ — трансцендентным источником.

Что касается самой базовой аналогии, то она полная: то, чем ум обладает созерцательно, т. е. всем и разом, тем рассудок обладает дискурсивно, т. е. одним за другим в разное время: таким образом, разум и рассудок называют сферу

[47] Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 139.

[48] С умопостигаемыми триадами Ямвлиха, строго говоря, большой ясности нет. Тот, кто даст себе труд прочесть работу А. Ф. Лосева, сможет составить представление и о взглядах Дж. Диллона, со многими из которых Алексей Федорович не согласен, и это, конечно же, далеко не всё. Мое изложение стремится акцентировать внимание на способе построения ямвлиховской теологии, показать типическое и повторяемое, для чего приходится пожертвовать множеством не вполне понятных имен и обертонов.

в-себе-бытия, или пребывания, мысли и вне-себя-бытия, или проодоса. Не иначе дело обстоит и здесь, первая триада душ называет сферу пребывания, вторая — сферу исхождения, при этом каждый термин называет фазу процесса, имя Душа — источник, а душа человеческая, как мы увидим, полноту.

В сфере природы на месте «неучаствуемой единицы» находим *души даймонов*, на месте «участвуемой» — *души героев*, на месте «единицы в приобщении» — *души архонтов*. Три этих чина — насельники верхних частей материального космоса, эфира и звездных сфер, они уже имеют самое что ни на есть прямое отношение к заботе о материальном космосе: даймоны совлекают души в материю, герои обращают их к попечению о материальном, архонты распределяют области, о которых тем или иным душам надлежит заботиться в имеющем быть воплощении. Три эти чина, — говорю уже от себя, — суть орудия Судьбы. По-видимому, эти именно существа осуществляют и посмертный суд над не отрешившимися в земной жизни от материи душами[49]. Скорее всего, именно эти творцы мировой справедливости превратились со временем в воображении малоазийских христиан в бесов, истязающих души грешников на мытарствах и увлекающих бо́льшую часть их в адские муки. Трудно не заметить в этой метаморфозе дуалистического персидского влияния.

Особое место занимает в построении Ямвлиха душа человека. Чтобы понять ее своеобразие, нужно, во-первых, принять во внимание, что за животными Ямвлих, скорее всего, души не числил (Прокл, во всяком случае, не числил), в пользу этого говорит отказ от теории реинкарнации[50]; тем самым человеческая душа оказывалась границей

[49] *О египетских мистериях*, IV, 1: «А срединные роды оказываются руководителями суда...».

[50] В *О египетских мистериях*, VI, 1 встречаем следующий пассаж: «это человеческих тел, когда их покинула душа, касаться неблагочестиво — ибо всякий след, образ или отпечаток божественной жизни гаснет в теле

одушевления. Во-вторых, Ямвлих понимал душу как среднее между Умом (как демиургом) и чувственным космосом сущее, т. е. как жизнь, но не жизнь Ума, а жизнь мира. Такая жизнь, разумеется, прежде своего обнаружения находится в Боге, но не как она сама, а как ее идея; эта идея как раз и есть либо сам *демиург*, либо теснейшим образом с ним связана. Наконец, в-третьих, мы помним, чем завершалось седмеричное построение в Уме: «каждый из членов *умной триады* в свою очередь "триадичен, а демиург, кроме того, содержит в последних двух моментах своей триады тоже по триаде, так что в общем он есть седмерица"». В сфере учения о душе мы не можем сказать об этом с такой структурной четкостью — хотя «чувств простая пятерица» в сочетании с умом и рассудком искушает, — однако нет ни малейших сомнений в том, что, как и *демиург*, человеческая душа представляет собой всеединство, или седмерицу. Всеединство в том смысле, что всякая душа имеет в себе все умные формы, благодаря чему только и возможно обучение, восхождение, очищение — в этом Ямвлих был платоником вполне. Таким образом, душа человека — это душа существа, которое с одной стороны взаимодействует с материей напрямую, а с другой связана напрямую с Умом. Нельзя отделаться от ощущения, что это наиболее богатая и «конкретная» из всех душ, ибо наиболее «срединная», откуда недалеко уже и до средневековых мыслишек о том, что человек хоть и ниже, но важнее ангела, с перспективой перехода к новоевропейскому антропотеизму.

Итак, две триады и душа человеческая — седмерица.

6. *Трихотомическая психология.* Анализируем средствами имеющейся у нас троицы Душу как процесс, т. е. находим в процессе одушевления три момента. На месте

в момент смерти, — а касаться других живых существ после их смерти нисколько не преступно, поскольку они и не были сопричастны более божественной жизни».

«неучаствуемой единицы» обнаруживаем *душу божественную* (т. е. источник и цель жизни в теле, умную, умопостигаемую, логосную душу). На месте «участвуемой» — дух (греки называли это ὄχημα — колесница, средство передвижения [через вселенную], мы могли бы назвать это сейчас астральным телом (или телами)); на месте «единицы в приобщении» оказывается *душа (или жизнь) этого вот живого существа*. Разумеется, при желании не так уж трудно разделить и каждый из этих терминов на три, с тем чтобы получить девятку.

В целом, логика разделения по линиям: бытие, жизнь, ум — сохраняется при таком делении в неприкосновенности. Третий момент, душа этого вот живого существа, благодаря ее способности к самоопределению, аналогична уму; сфера духа, благодаря ее связанности со страстями и судьбой, аналогична жизни; что же до божественной души, то, в силу ее умопостигаемости, она вполне может соответствовать бытию.

7. *Душа в ее отношении к пространству и времени*. Последнее, о чем нам следует здесь сказать, это об отношении души к предельным основаниям чувственного и космического. Первое, что здесь нужно принять во внимание, это то, что вечность, согласно Ямвлиху (здесь Диллон и Лосев не согласны друг с другом), не то входит в понятие *единого сущего*, не то в понятие *демиурга*; следовательно, божественная Душа и три ее чина вечны и только. Время начинается вместе с телесным космосом; соответственно, природа и три ее чина, равно и душа человеческая — причастны не только вечности, но и времени. Что же в душе есть время? Время есть либо то, что возникает в результате счета, либо то, что счету предшествует. Если время возникает в результате счета, то поскольку душ много, будет много счетов и много времен — вообще говоря, древние эту мысль не отрицали, но она казалась им неинтересной и не получала развития; если

же время предшествует счету, то оно что-то сверх деятельности души. Ямвлих говорит, что время не есть упорядочиваемое (счисляемое), но сам порядок (счет) и упорядочивающее (счисляющее). Однако поскольку счисляющим может быть названа также и душа, то Ямвлих делает специальную ремарку: «источник времени — не движение души или жизни, а “исходящее от демиурга умное мироустройство”»[51], т. е. для того чтобы предпринять упорядочивающее (счисляющее) движение, душа уже должна опереться на мыслимую внеположность моментов, их рядоположенность и следование — это то, что предшествует любому счету, и именно это и есть само время. Таким образом, имеем: время — система времен — измеренные времена (годы, секунды и проч.).

Соответственно, как умное, а не космическое сущее время несет в себе все три определения Ума: как *бытие*, т. е. как «есть», оно сообщает космическим вещам «было» и «будет», ибо «есть» для всех вещей значит: «есть в вечности», которую Ямвлих называет «эон» (мы бы сказали: «вечный миг»). Время как *жизнь* делает становящееся молодым или старым (нужно полагать, оно может сообщить человеку любой возраст, кроме акмэ). Время как *ум* «делает так, что становящееся “когда-то станет, или теперь уже стало, или в какой-то другой раз станет”»[52]; можно сказать, что время как *ум* отводит становящемуся удел во времени, намеряет судьбу.

Что касается пространства, то Ямвлих понимает его строго в категории силы, называет его «теловидной силой», возникающей вместе с телами, чья главная функция состоит в сохранении артикулированности, различенности множества тел. Источником этой силы мыслится та же природа, или душа всего.

---

[51] Лосев А. Ф. Указ изд. С. 147.

[52] Там же.

8. Боги во внебожественном. Что называем мы здесь внебожественным? Это сфера образа, т. е. мы переходим не от одной сущности к другой, но от сущности к не-сущности; можно сказать, что когда кончается божественная сущность, другой не начинается. Так что если учение Ямвлиха и пантеистическое, то это определенно не сущностный пантеизм.

Где проходит граница между божественным и не-божественным? Едва ли у Ямвлиха было ясное и всегда одно и то же понимание этого. Я бы описал дело так: мыслилось два полюса: Ум и его насельники — боги — это средоточие божественности; души живых существ представлялись не-божественным, это второй полюс. Вопрос, как может быть бессмертная душа не-божественным, никогда Ямвлихом не объяснялся просто потому, что не мог быть объяснен. Плотин совершенно последовательно считал божественной всякую душу, для него полюсом не-божественности выступал сначала мир тел, а в конечном счете — материя. Ямвлих, на азиатский лад, считает не-божественной уже единичную душу — это его убеждение, самоочевидность, интуиция, вера, если желаете. Ничего разумного в этом не просматривается.

Понятно, что при такой диспозиции вопрос был только в том, что находится между полюсами и как делить промежуточные чины. В трактате «О египетских мистериях» (I. 5) философ переносит на онтологические чины то, что Платон в «Тимее» говорит о стихиях: он представляет богов и души чем-то вроде огня и земли и связывает их посредством двух промежуточных — даймонов и героев, соответственно; граница «тварности» прoходит ровно пополам: даймоны — это еще божественное, а герои — уже небожественное, хотя в других работах он, вероятно, «делит на неравные части», так что не-божественными остаются только души (которые, если хорошо подумать, тоже божественны).

Дальнейшие построения Ямвлиха — отчасти из-за плохой сохранности источников, отчасти из-за присущей его текстам путанности — в виде системы излагаться, на мой взгляд, не могут (во всяком случае, в работе, посвященной принципам его философии). Отметим характерные черты чина богов, ибо это единственный чин, о котором мы можем высказываться хоть с какой-то определенностью (вполне возможно, Ямвлих детально разрабатывал и другие чины), а отметив — на этом и остановимся.

Итак, боги делятся на: 1) надкосмических богов — это боги в пределах Ума и Души (сколько их, как их зовут — непонятно); 2) богов водительных — это уже космические боги, и их 12, они заведуют двенадцатью знаками зодиака и двенадцатью вселенскими сферами (четыре стихии + семь планет + эфир); 3) каждый из этих богов есть триада, так что их суть тридцать шесть, а поскольку их ровно столько, сколько правильно иметь миру, то мы берем это число десять раз и получаем точное число небесных богов — 360 (возможно это как-то связано с одним из античных календарей); 4) ниже небесных богов идут поднебесные; как нам указать это «ниже»? Умножить базовых 36 небесных на «низкую» двойку, получаем 72 поднебесных бога (ничто не мешает развернуть каждого в триаду или взять их число десять раз); 5) на уровне богов поднебесных — непонятно откуда — появляются боги-вожди, их двадцать один; 6) из них появляются 42 бога природы, очевидно, благодаря такому же «понижению», как в случае с небесными и поднебесными богами[53]. (Если добавить к этой структуре души просвящаемых богами теургов, будем иметь опять-таки седмерицу.) Все эти боги либо не имеют никаких имен, либо именуются ситуативно и случайно; ни с какой исторической религией они не связаны[54], т. е. являются продуктами инженерного

[53] Схема дается по А. Ф. Лосеву (указ. соч. С. 191).

[54] «Из главнейших греческих богов в тракттате *О мистериях* ни разу не упоминаются ни Зевс, ни Аполлон, ни Посейдон, ни Гестия. Из

гения их создателя, и ничего более. На этом мы здесь и остановимся, покидая не без облегчения зыбкую почву реконструируемой (за что огромная благодарность А. Ф. Лосеву) лишь по фрагментам рациональной теологии Ямвлиха.

9. *Теологии Ямвлиха и Плотина.* Наше изложение было бы не полно, если бы мы хотя бы тезисно не различили богословские построения Ямвлиха и Плотина.

1) Катафатическая определенность Первоединого у Плотина не связана с математикой, у Ямвлиха именно с математикой и связана. Соответственно, Единое, насколько оно мыслится Плотином постигаемым, постигается в состоянии изъятости из бытия и мышления, то есть экстаза; ничего подобного мы у Ямвлиха не находим.

2) Ум у Плотина — это прежде всего **одна** Ипостась: споря с гностиками в *Энн.* II. 9, он настаивает на том, что следует возводить всякую множественность в сфере Ума к одному Лицу; у Ямвлиха дело обстоит прямо наоборот: не только Ум в целом, но и каждый из моментов Ума распадается у Ямвлиха на множество самобытных ипостасей. Плотин в речах об Уме говорит о Всеединстве и пытается формулировать его законы; у Ямвлиха не находим никаких следов этого. Соответственно, Ум, насколько он постигаем человеком, постигаем им в результате не-дискурсивного созерцания; напротив, все содержание умопостигаемого, как его понимает Ямвлих, постигается (а мы бы сказали, и создается) в результате рассудочного конструирования. Можно сказать, что ноология Ямвлиха мыслит себе куда более герметического Пантея, нежели Ум.

3) То же самое относится к теологии Души: для Плотина это **одна** Ипостась во многих силах, для Ямвлиха это множество самобытных ипостасей.

олимпийских богов однажды упоминается Дионис, но и то по незначительному поводу. Из второстепеных божеств упоминаются Асклепий и Тифон» (Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 192–193).

Таким образом, Плотин отличается от Ямвлиха прежде всего как теист от политеиста.

4) Если же в учении Плотина мы обратим внимание, с одной стороны, на акцентацию созерцательных форм познания божества, а с другой — на множество раз проговоренную Плотином истину о том, что в собственном смысле творит только созерцание и что первые Начала ни в коем случае не творят в нашем смысле, если, подчеркнув два эти момента, мы противопоставим их, соответственно, ямвлиховскому учению о теургии и его учению о деятельной божественной благодати, то увидим и второе базовое различие этих теологий: Созерцатель Плотина может быть смело противопоставлен Теургам Ямвлиха. И, как следствие, богопознание в понимании Плотина — это, по существу, сфера созерцательного, у Ямвлиха же — сфера практического. Несмотря на множество текстологических общностей у этих философов, смешно представить себе Плотина создающим философию культа, а Ямвлиха — учащим об освобождении.

Таковы самые общие различия философов в сфере теологии. Теперь мы переходим к анализу еще одного большого текста.

III. ОПЫТНО-ОБРАЗНАЯ ТЕОЛОГИЯ

Интересующий нас материал сосредоточен в трактате «О египетских мистериях», к анализу которого мы сейчас и приступим. Трактат в целом принадлежит к жанру апологии и представляет собой защиту язычества от нападок тогдашних либеральных агностиков (эту маску порой не без удовольствия примерял на себя и Порфирий). В качестве апологета и адвоката Ямвлих не состоялся совершенно: его безжизненная тяжеловесная писанина сама есть повод для

обвинения в злонамеренном использовании внимания, уделенного автору.

Помимо литературной несостоятельности защита страдает содержательным пороком, который находим в каждом из пунктов: везде и всюду в ответ на обвинение в том, что реальная религиозная практика не соответствует тому, что она сама о себе провозглашает, Ямвлих говорит о том, что существует такая религиозная практика, которая соответствует заявленному понятию. Это как если бы кто-то обвинял правительство Афин в коррупции, а его защитник говорил бы: правительство, согласно определению правительства, взяток не берет, так что, если существует правительство, то оно не берет взяток. И что, — мог бы возмутиться обвинитель, — из этого следует для этого вот афинского правительства: то, что оно не правительство, или оно, в самом деле, не берет взяток? Но именно об этом защитник обстоятельно молчит. Отбросим аналогию. Во времена Ямвлиха реальная языческая религиозность со всеми ее жреческими институтами и поместными культами обвинялась (и отнюдь не только имперскими либералами, но, прежде и ожесточеннее всего, христианами и христианской церковью) в суесвятстве и демонолатрии. Защищает ли апология Ямвлиха современное ему язычество от этих обвинений? Отнюдь нет, ибо Ямвлих оправдывает язычество, каким оно должно бы быть, существуй «правильное язычество». Таким образом, в форме апологии подается манифест, что для античности новостью со времен «апологий Сократа» IV в. до н. э. никоим образом не являлось[55]. Более того, манифест этот был услышан и принят как руководство к действию на самом высшем уровне: деятельность

[55] Вообще, для религиозно-политических манифестов в древности часто использовали защитную около-историческую форму: *Киропедия* у Ксенофонта, речь Перикла в *Истории* Фукидида, жизнеописание Агриколы у Тацита и т. п.

императора Юлиана стала собственно историческим измерением учения Ямвлиха.

Итак, оставляем литературоведам то, что в этой апологии от апологии, нас же интересует в данном произведении, во-первых, учение о Боге и богах, и, во-вторых, учение о богопознании. Разумеется, обе эти темы не могут быть рассмотрены без всякого упоминания о человеке и мире, но последние два вопроса представляются нам для трактата вторичными.

1. Первоединое, Троица и материя

Первое Единое — это Тот, Кто имен не имеет, вслед за ним располагается умопостигаемое и сущность; понятно, что это Троица Ума, однако в детали Ямвлих здесь не входит[56]. Это построение чисто философское. Вслед за ним, через запятую, так сказать, идет «другой чинопорядок», т. е. не рациональная уже, но образная теология: здесь Единое именуется Эйктон, созерцающий себя Ум — Эмефа, а Ум творящий (это либо *демиург*, либо Душа Ипостась) получает уже три имени — Аммон, Фта и Осирис[57], — а по существу

[56] «Прежде истинно сущих и всех начал существует единый Бог, первейший даже по отношению к первому богу и царю, пребывая неподвижно в единичности своего единства. Ведь с ним не сплетается ни умопостигаемое, ни что-либо иное; он устанавливает образец бога, который сам себе и отец, и потомок, единый отец истинного блага: ведь это есть нечто более могущественное и первое, источник всего и основание существующих первых умопостигаемых идей. Посредством этого единого самодовлеющий Бог воссиял самого себя, потому-то он сам себе отец и начало: ведь он начало и бог богов, монада из единого, предсущий и начало сущности. Ибо от него сущностность и сущность, поэтому он и зовется отцом сущности: ведь он есть сущий прежде сущего, начало упомостигаемых, поэтому он и именуется начальником умопостигаемого» (*О египетских* мистериях, VIII. 2. С. 147). Здесь и ниже цитаты и ссылки даются по нашему изданию: Ямвлих. Собрание творений. Т. 2. СПб., 2020.

[57] «Соответственно же другому чинопорядку, он ставит первым бога Эмефа [Ἠμήφ], руководящего небесными богами, о котором говорит, что это ум, мыслящий самого себя и обращающий свои мысли к самому себе; а прежде него он помещает неделимое единое, о котором говорит,

и все имена. Пока отличие от Плотина видится только в варварских именах и в необходимости ввести множество имен и ипостасей для того, чтобы завести разговор о всеединстве Ума. Однако далее мы сталкиваемся с величайшим различием этих систем.

Понятно, что Первоединому в философских системах, различающих божественное и не-божественное, соответствует материя, или зло: как Первоединое находится по ту сторону умопостигаемого и всякого вообще сущего, так и материя находится по ту сторону чувственного и всякого вообще сущего. Быть по ту сторону сущего — общо им. Так дело обстоит у Плотина и его учеников (в первую очередь Порфирия). Ничего подобного не наблюдаем у Ямвлиха: у него материя есть производное из умопостигаемой сущности, т. е. из первого члена триады Ума; материя у него животворящая[58], она чиста, божественна, умна, поскольку передается от богов к людям посредством видений, она никогда не бывает негодной для боговоплощения[59]. Таким

что это первый новорожденный, и называет его Эйктон [Εἰκτών]: именно в нем пребывает первый ум и первое умопостигаемое, которое почитается только посредством безмолвия. А помимо этих, во главе сотворения видимых сущих стоят другие начальники. Ведь творческий ум и хранитель истины и мудрости, когда приходит к становлению и выводит на свет незримую силу сокровенных смыслов, на языке египтян зовется Аммоном; когда же завершает безошибочно и искусно каждую вещь в согласии с истиной — Фта... а когда производит блага, зовется Осирисом; имеет он и другие наименования, соответственно другим силам и действиям» (*О египетских мистериях*, VIII. 3. С. 148).

[58] «Материю же бог произвел из сущностности, причем материальность была выделена из нее, и демиург, взяв ее, животворящую, сотворил из нее простые и бесстрастные сферы, а низшее в ней упорядочил в виде рождающихся и гибнущих тел» (*О египетских мистериях*, VIII. 3. С. 148).

[59] «Пусть не удивляется кто-либо, если мы скажем, что даже всякая материя чиста и божественна: ведь и она, произойдя от Отца и создателя всего, обладает своим совершенством, подходящим для приятия богов. А вместе с тем ничто не мешает высшим быть способными озарять стоящих ниже них, а значит, и материю ничто не удаляет от причастности

образом, всё, что в связи с Плотином и Порфирием писали христианские апологеты (особенно в XI–XX вв.) о презрении платоников к материи, можно смело сдавать в утиль в связи с Ямвлихом. Совершенно очевидно, что вслед за авторами пантеистической ветви *Corpus Germeticum*, Ямвлих разворачивает жестко монистическое построение, позволяющее редукцию всего, в том числе и материи, к Первоначалу. Это, конечно, делает невозможным считать Плотина и Ямвлиха принадлежащими к одной философской школе.

2. О богах

А. Общие определения

Мы видели, что уже *вторая ипостась* развертывается Ямвлихом во всеединство, а поскольку о *ней* мы впервые и единственный раз в собственном смысле говорим «Бог» и «Ум», то ее насельниками с необходимостью оказываются боги, или (что то же) чистые умы. Так Ямвлих и говорит[60]: боги суть чистые умы.

Из этого в свою очередь следует, что Бог и боги творят всё, что они творят, «мыслями, волениями и нематериальными идеями», не нуждаясь для этого ни в каких природных или человеческих орудиях[61]. Соответственно, благодаря божественному действию мы не получаем ничего телесного — ни детей, ни богатств, ни чего-то еще, считающегося в этой жизни важным[62]. Это утверждение ставит нас перед

лучшему, так что она, насколько является совершенной, чистой и благообразной, не бывает неподходящей для приятия богов: ведь, поскольку и на земле ничто не должно было никоим образом оказаться непричастным божественному общению, и земля получила от него некую божественную долю, достаточную для того, чтобы вмещать богов» (*О египетских мистериях*, V. 23. С. 132). О материи в видениях — там же.

[60] *О египетских мистериях*, I. 15. С. 30.

[61] Там же, III. 28. С. 96.

[62] Там же, V. 17. С. 126.

необходимостью различить богов и тех существ, которые даруют нам имманентные этой жизни блага.

Выше мы уже встречались с четырехчастным делением высших существ на богов, демонов, героев и души, при котором считалось, что два последних чина получают благо от первых[63], а не от себя, так что являются, говоря языком христианской теологии, существами тварными. Как же нам различить два вида божественных существ?

Высшие существа не различаются ни благодаря телам (эфирным, воздушным и т. п.), поскольку они всецело вне тел, ни местами, поскольку они вездесущи[64], а всё полно богов. Не различаются боги и демоны так, что первые бесстрастны, а вторые страстны, ибо все высшие существа бесстрастны, в том числе и душа[65] (здесь Ямвлих совпадает с Плотином полностью). В чем же состоит тогда отличие и превосходство богов?

Прежде всего бросается в глаза тот факт, что боги есть видимые чувственным глазом и невидимые, демоны же только невидимы. Почему так? На это Ямвлих дает исключительно изящный ответ: потому что невидимость демонов всегда предполагает только невидимость глазом, невидимость же богов обозначает сверхмыслимость, а потому чувственная видимость или невидимость ничего не добавляет и не убавляет в их божественной невидимости[66].

В целом о функциональном различии высших чинов мы уже упоминали, а теперь приведем это место из Ямвлиха: «Сила, совершенно очищающая души, пребывает у богов, а возводящая — у архангелов; ангелы освобождают только от уз материи, а демоны тянут к природе; герои низводят до попечения о чувственных делах; архонты вручают либо

---

[63] *О египетских мистериях*, I. 6. С. 16.

[64] Там же, I. 8. С. 18 и далее.

[65] Там же, I. 10. С. 24.

[66] Там же. I. 20. С. 39.

власть над космическим, либо надзор за материальным; души же, являясь, некоторым образом повергают в становление»[67].

В остальном же отличие богов и демонов сводится к тому, что боги замышляют и руководят, а демоны воплощают замыслы и подчиняются[68].

Как же связаны видимые боги и невидимые, в каком смысле боги обладают телами, и что это за тела? Боги не объемлются телами, но объемлют их божественными энергиями и жизнями, их тела в свою очередь всецело обращены к своей божественной причине и нисколько не препятствуют их деятельности.

Их эфирные тела (Ямвлих полностью принимает аристотелевскую гипотезу пятого тела) не составлены из противоположных стихий и потому сродни бестелесной сущности умопостигаемого, а значит — лишены неоднородности, составленности и вызываемых этими факторами смущений[69]. Дело обстоит так, что сами боги, управляя посредством тел вселенной, управляют ею посредством одной лишь воли, никоим образом не смешиваясь со своими телами. Соответственно, когда мы чувственными очами видим какого-либо бога, мы видим созданный им образ, который помещен в нематериальном и не имеющем чувственного образа боге[70]. Как если бы на иконе «Знамение» мы не видели Марии.

С одной стороны, в мире богов — будь то чувственных или сверхчувственных — царит совершенное всеединство: «В случае богов порядок состоит в единстве всех, первые и вторые их роды и множество возникающих по природе

[67] Там же, II. 5. С. 48.

[68] Там же, I. 20. С. 40.

[69] Там же, I. 17. С. 33–34.

[70] Там же, I. 19. СС. 36–37.

окрест них сплетают всё воедино, и единство в них — это всё; ...насчет них не нужно исследовать, откуда единое простирается на все сущие: ведь само то, что в них есть бытие, и составляет их единство. А вторые пребывают таким же образом в единстве первых, первые же подают от себя вторым единение, и все имеют общение друг с другом в нерасторжимом сплетении»[71]. С другой же стороны, — рассуждает Ямвлих, — благодаря тому, что телесные боги уподобляют материю себе, они вступают с ней в связь, благодаря чему возможно общение с ними посредством материальных подношений[72]. (Может быть, материальные боги из этого рассуждения все же демоны?)

Б. Явленность высших чинов

Ямвлих говорит о разнице в явлении разных божественных чинов много, охотно, совершенно на разных основаниях. Чтобы понять этот смысловой блок, мы разберем одну из реплик философа в таблице (см. с. 430–431), а затем, уяснив логику построения суждений, перечислим категории, которые разворачиваются подобным же образом.

Мы видим, что во всех четырех случаях в первой триаде происходит лишь количественное уменьшение, качество же остается тем же. Вторая триада имеет другое, если не сказать противоположное качество: знамения богов единовидны, демонов — разнородны, богов — прекрасны и неизменны, демонов — страшны, изменчивы и т. д. Но дальше эти качества идут во второй триаде на затухание. Душа везде и всюду мыслится, что называется, по остаточному принципу, душа — вечный реципиент, иногда для нее вообще не находится слов (впрочем, иногда выпадают и другие роды[73]).

[71] *О египетских мистериях*, С. 38.

[72] Там же, V. 14. С. 123–124.

[73] Так обстоит дело в II. 1, где по категориям: возникновения, сущности, обладания силами, действия — анализируются только четыре последних чина, причем в двух случаях из четырех о душе не говорится ничего.

В точности следуя этой схеме Ямвлих описывает высшие роды по категориям: быстродействия[74], величия явлений[75], ясности явлений[76], качества света в явлениях[77], качества огня в явлениях[78], наполненности чуждыми природами[79], отношения к материи[80], чистоты света, фотизмов и звуков при явлении[81].

По этой же схеме описывается и то, что с высшими родами связано: дары каждого из чинов, или следствия для души присутствия в ней каждого из высших чинов[82], свиты (т. е. тот или те, кто сопутствует являющимся существам)[83]: «Все эти роды являют вместе с собой собственные воинства, а также показывают и области, которые им достались на долю, и уделы, в которых обитают...»[84]. Наконец, состояния души у призывающих[85], *особенности* даруемых высшими чинами благ[86]. Вся эта часть учения Ямвлиха, хотя и должна сообщать какой-то опыт, никакого опыта не сообщает и, по всей видимости, представляет собой от начала до конца априорный конструкт. То есть, как и в троическом богословии, мы видим здесь философскую инженерию и ничего более.

---

[74] *О египетских мистериях*, II. 4. С. 45–46.

[75] Там же, II. 4. С. 46.

[76] Там же, II. 4. С. 46–47.

[77] Там же, II. 4. С. 47.

[78] Там же, II. 4. С. 47–48.

[79] Там же, II. 5. С. 48.

[80] Там же, II. 5. С. 48–49.

[81] Там же, II, 8. С. 51.

[82] Там же, II. 6. С. 49–50.

[83] Там же, II. 7. С. 50.

[84] Там же, II. 7. С. 51–52.

[85] Там же, II, 9. С. 52.

[86] Там же, II. 9. С. 52–53.

	боги	**архангелы**	**ангелы**
знамения (II. 3)	одного вида	ближе к божественным причинам	проще, чем у демонов
качества знамений (II. 3)	блистающие и прекрасные на вид; неизменны по величию, форме, виду	грозные и спокойные; менее божественные по тождеству	более кроткие; менее совершенные, чем архангельские
знамениям сопутствуют (II. 3)	порядок и покой	деятельность порядка и покоя	несвободные от движения упорядоченность и спокойствие
красота (II. 3)	неописуемая, повергающая в изумление, подающая божественную радость, проявляющаяся неизреченной соразмерностью, отличная от прочих видов благообразия	меньшая божественной	лишь отчасти причастна архангельской

демоны	герои	архонты	души
разнообразны		у владык подлунных стихий: разнообразны, но упорядочены по чину; у владык материи: разнообразнее и несовершеннее	
страшные; бывают видимы в разных формах, одни и те же являются то большими, то малыми	спокойнее демонских; подобны демонским	у владык мира: страшны; у владык материи: пагубные и мучительные для видящих; у первых неизменные, у вторых изменчивые	сходны с героическими, но уступают им; значительно уступают демонским из-за изменчивости;
смятение и беспорядок	под воздействием движения, не лишены изменчивости	сопутствуют видения: руководящим — неподвижно утвержденные в себе, материальным — беспорядочные	подобны героическим, но ниже.
обладает красотой в ограниченных формах; красота выстроена на отношениях, определяющих сущность	обладает красотой в ограниченных формах; красота являет мужество	одни знамения являют владычественную и природную красоту, другие — искусственное и упорядочивающее изящество	знамения душ упорядочены благодаря определенным соотношениям, но разделенным больше, чем у героев, выраженным частным образом и принадлежащим единому виду

3. Богодействие

А. Моменты процесса

Все эти явления богов следует мыслить совершенно независимо от человека, даже если человек их и постигает в результате теургических усилий· т. е. высшие чины заняты своим делом — созиданием вселенной, знаешь ты об этом или не знаешь, содействуешь ты этому или противишься, заинтересован ими или равнодушен. Из этого общего взгляда следуют два важных вывода: во-первых, теургическое (богодельческое) единство с богами — это единство именно в действии, а не в знании: «не мышление связывает теургов с богами»[87], иначе теургом был бы всякий преподаватель философии, «но теургическое единение подается совершением неизреченных дел, боголепно осуществляемых превыше всякого мышления, а также безгласых символов, постижимых лишь для богов. Потому-то мы и совершаем [эти неизреченные дела] не мышлением: ведь тогда их действие было бы умным и зависело от нас; но ни то ни другое не истинно»[88].

Это очень важный момент, ибо это момент расставания с эллинской философией: ведь всякая эллинская философская школа, включая даже атомистов, считала, что постижение божества в истине — высшее из постижений; даже у Плотина, учившего о бытийном единении с Первоначалом, подходы к этому единению находились строго в области мысли. Здесь же мы видим такое перетолкование эллинских имен и реалий, при котором Ум оказывается грудой богов, и постигаются эти боги не умом и не умно: это уже не варварофилия, но самое что ни на есть настоящее варварство — одно и то же на Чукотке и в Намибии. В ямвлиховском учении о теургии мы видим отказ от первородства

[87] *О египетских мистериях*, II. 11. С. 56.

[88] Там же, 11. С. 57.

(вечной мысли) за чечевичную похлебку (посюсторонних мистических утешений).

«Ибо даже когда мы не мыслим [безгласые символы], знамения сами по себе делают свое дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, опознает собственные образы сама по себе, а не по принуждению нашего мышления»[89], т. е. процесс богоявления, как и боговосприятия, происходит помимо всех и всяческих теургов; они могут стать его реципиентами, но ни в коем случае не совершителями. Говоря языком пелагианских споров, человек не может не только сам себя спасти, но и сделать сам для себя что-то полезное: всё духовное в нас совершает исключительно благодать Бога. Мысль Августина, как мы видим, является парафразом ямвлиховской: это маркер нового — не античного и не эллинского — мирочувствия. При этом наш философ весьма тонко умеет формулировать отношения человеческого к божественному: «Божественные причины не приглашаются предварительно к действию нашими мыслями; впрочем, нужно, чтобы они и все лучшие расположения души, а также наша чистота предшествовали [действию божественных причин] как некоторые сопутствующие причины, но в собственном смысле побуждающими божественное воление являются сами божественные знамения; и, таким образом, действия богов возбуждаются ими самими, не допуская ни от кого из низших чего-либо в качестве основания для своей деятельности». Одним словом, богоделание (теургия) — это, собственно, и есть деятельность богов, она направлена на созидание вселенной и никоим образом не зависит ни от чего частного. Наши «заслуги» — высокое расположение души и ее чистота — это *sine qua non* не самой теургии, а участия этой души в теургии. Соответственно, то, что совершается в душе и с душой, когда она участвует в теургии, совершается — введу привычный для христиан

---

[89] Там же.

термин — совершающей благодатью (ни о какой синэргии в связи с ней у Ямвлиха речи не идет)[90]. Таким образом, имеем теургию как процесс сверх- и помимо-человеческий, имеем сферу «сопутствующих причин» или необходимых условий для участия души в теургии и, наконец, теургическое действие души или в душе, т. е. действие совершающей благодати; все три эти момента вместе, весь процесс в целом, называем Богодействием. По этим трем линиям дальнейший анализ и пойдет.

Б. Теургия

Понятно, что жизнь богов, жизнь вечная — при том, что она понимается в категориях практических, — есть вневременный и всегда длящийся акт творения и сохранения мира. О том, что касается мира, боги знают всё. Соответственно и душа, становящаяся причастной им, обладает этим знанием; в мире временном оно выглядит как пророчество, прорицание, предсказание и касается, конечно, частных вещей, однако состоявшееся пророчество есть наивернейшее подтверждение совпадения временного и вечного пластов в этой душе в этот момент относительно того или иного содержания. Одним словом, пророчество интересовало Ямвлиха не столько в смысле интереса к вещам предвозвещаемым и даже не как особое отношение души к богу в момент пророчества, но как само божественное действие, видимой для рассудка гранью которого как раз и является пророчество.

Именно с этой точки зрения следует читать весьма значительный корпус текстов о предвидении-пророчестве-пред-

---

[90] «Деятельное единение никогда не происходит без познания, хотя не тождественно ему: таким образом, божественная чистота возникает не посредством правильного знания, как чистота тела — вследствие непорочности, но она, скорее, свободна от знания и превосходит его. Но **и ничто иное в нас**, будучи человеческим, **не содействует** каким-либо образом **совершению божественных деяний**» (там же. Выделение мое. — *Т. С.*).

сказании. Здесь, во-первых, мы замечаем, что отнюдь не всякая прогностика есть для Ямвлиха дело достойное: есть, например, предвидящие землетрясения и бури животные, есть самую малость выше этих животных стоящие ученые-эмпирики (какие-нибудь врачи или физики, предсказывающие горячку по ознобу или дождь по туче); такие формы предвидения суть деяния природы животной или человеческого мышления, а потому и к теургии отношения не имеют, и сами по себе не желанны[91]. По-настоящему ценно только приходящее от богов пророчество, и ценно оно как средство богопознания, а не знания имеющих возникнуть вещей этого мира, такое пророчество сопряжено с другими дарами...[92] Об этом мы еще скажем отдельно. Теперь нас интересует, как осуществляется такое пророчество.

Божественный и только божественный характер теургии в практическом отношении обозначает, что теургическое действие, во-первых, не есть действие самого человека, и, во-вторых, не связано ни с каким воздействием на человека[93]. Ямвлих пишет об этом многократно: предвидение — «вообще не человеческое действие, а божественное и сверхъестественное, свыше с небес посылаемое»[94], «оно берет начало не от тел и не от телесных страстей, не от какой-либо природы и не от природных сил, не от человеческой подготовки или связанных с ней навыков, даже не от какого-либо искусства, извне приобретенного... но вся его сила восходит к богам и от богов подается, оно совершается

[91] *О египетских мистериях,* X. 3. С. 161. Аналогичное высказывание находим в *О египетских мистериях,* III, 26. С. 93.

[92] Там же, X. 4. С. 162.

[93] Этого, кстати, напрочь не понимали и не понимают спорящие с исихастами, придерживающимися ямвлиховской картины, «западники» — равно католики, протестанты, агностики.

[94] Там же, III. 1. С. 58.

путем божественных действий или знамений, вызывает божественные видения и научные умозрения»[95].

«Неправильно полагают, что божественное исступление это порыв мысли в результате демонического вдохновения... несправедливо было бы полагать, что божественное исступление связано с душой и какой-то из ее способностей, или с умом и чем-то из его способностей или действий, или с телесной слабостью либо с отсутствием таковой, и нет оснований считать, что оно возникает таким образом. Ибо действие боговдохновенности не является человеческим и вся его власть опирается не на человеческие члены или действия, но они подчиняются иным образом и бог пользуется ими как инструментами, а всё действие при предсказании будущего он осуществляет сам от себя и действует сам по себе, не смешиваясь и отдельно от прочего, так что ни душа никак не движется, ни тело. Вот почему предсказание будущего совершается неложно, когда осуществляется так, как я говорю»[96]. Вполне понятно, что самодеятельность души является как раз причиной смутности и ложности предсказаний, но не их самих; «божественное же исступление не является действием ни тела, ни души, ни обоих вместе»[97].

Прорицающие во время теургии боги никак не воздействуют на теурга[98]; сама душа не есть причина пророчества, и вообще: «душа бывает причастна божественным деяниям не потому, что сама обладает собственной добродетелью и разумением... даже совершенная душа не совершенна для божественного действия»[99]; душа не порождает из себя

[95] *О египетских мистериях*, III. 1. С. 58–59. Интересно отметить остатки эллинского сознания в словах о том, что научные умозрения могут быть следствием божественных вдохновений. Для классической эллинской философии это общее место.

[96] Там же, III. 7. С. 66.

[97] Там же, III. 8. С. 67.

[98] Там же, III. 18. С. 83.

[99] Там же, III. 20. С. 85.

пророческой силы, мыслить так — богословское беззаконие[100]; причиной пророчества не является ни страсть, ни какое-либо состояние души[101]; Ямвлих категорически не принимает теории «теокрасиса», т. е. слияния с божеством: душа и божественное вдохновение не составляют ничего третьего[102]; причина пророчества не находится ни в нас, ни в природном мире[103]; следовательно, если, какие-нибудь, допустим, жертвенные воскурения приносятся богу, то из-за связи их с этим богом, а не с человеком, а взывания к богу «не возбуждают в воспринимающем мысленные порывы или телесные страсти», ведь они «произносятся понятно только богу, которого призывают»[104]. (А служили в общине Ямвлиха, по всей видимости, на «языках ангельских», что, конечно, не редкость среди падких на священные языки азиатов.) Ну и уж, конечно, никакое исступление, ведущее к худшему, в случае болезней, каких-либо сильных природных движений или колдовских воздействий, никоим образом не может быть причиной пророчества[105]. В связи с путаницей колдовства и теургии специально оговаривается, что ни вселенская симпатия, ни природа чувственного мира как таковая, ни, опять же, искусство не являются причиной прорицания[106]. У Ямвлиха можно найти даже обстоятельную инвективу против «тех, кто производит действующие эйдолы»[107]: по-видимому, имеется в виду исконно египетская жреческая практика оживления божественных

[100] Там же, III. 22. С. 87.

[101] Там же, III. 24. С. 89–90.

[102] Там же, III. 21. С. 86–87.

[103] Там же, III. 23. С. 89.

[104] Там же, III. 24. С. 90.

[105] Там же, III. 25. С. 90 и далее.

[106] Там же, III. 27. С. 94–95.

[107] Там же, III. 28 и 29. С. 96 и далее.

изваяний[108]; философ отвергает эту практику как магическую: нельзя быть преданным подобиям, как самим богам. Столь же категорически отвергается и значение для пророчества астрологии[109] (при том, что возможность астрологического знания и его относительную ценность Ямвлих отнюдь не отрицает[110]). Итак, пророческое, провидческое, прорицательское выделяется Ямвлихом из всех других видов знания, и мы видим, насколько много в связи с ним отрицаний.

Точно так же ведет себя в теургии и бог, т. е. как душа никоим образом не действует в теургии, так же и пророчествующий бог.

В. Сопутствующие причины

Специфика изложения в этом разделе обусловлена тем, что предстоит сказать и о тех причинах, которые таковы в действительности, и о тех, которые за таковые выдаются; о чем-то легко можно сказать по отдельности, а о чем-то совсем не легко. Начнем с простого — того, что Ямвлих считает неправильными человеческими представлениями: тем, что должно быть отвергнуто и всё; затем скажем о том, что является сопутствующими причинами при правильном понимании; и закончим тем, что и считается сопутствующими причинами, и суть таково.

---

[108] Выразительное ее описание имеем в герметическом *Асклепии* (23b–24a): «Одушевленные изваяния, преисполненные сознания и духа, свершают столько великих деяний: существуют изваяния прорицательные... и иные, которые поражают нас болезнями или исцеляют нас от недугов, причиняют нам боль или дарят нам радость, согласно тому, что мы заслуживаем»; их создатели, «поскольку они не могли творить души, призвали души демонов и ангелов и внедрили их в святые образы и божественные таинства, чтобы идолы обладали могуществом творить добро и зло» (27a.). Цит. по изд.: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М.; Киев, 1988. С. 114 и 128.

[109] *О египетских мистериях*, III. 30. С. 99 и далее.

[110] Там же, IX. 4. С. 155–156.

Едва ли не самым часто упоминающимся у Ямвлиха литургическим заблуждением является мнение о том, что на богов можно как-то воздействовать и как-то их к желаемому для молитвенника принуждать[111]: посредством молитвы (I. 12), ворожбы и насилия (I. 14), экстатической музыки (III. 9–11)[112]; и вообще, в сфере богов нет приказов и повелений, думать таким образом — значит переносить в божественное здешние социальные практики[113]. В теснейшей связи с этим заблуждением состоит представление о том, что высшие существа воспринимают что-то из нашего мира: например, обоняют запах жертв (V. 4) или, тем более, питаются им и нуждаются в нем (V. 10), или, например, оскверняются, когда осквернены мы (V. 4)[114]. Отдельно порицаются самоучки, т. е. лица, пытающиеся достичь богообщения вне той или иной традиции (III. 13); в этом нет ничего удивительного, ибо все эти жреческие традиции, согласно Ямвлиху, созданы самими богами (V. 25). Не менее пагубно для теурга считать, что боги совершают несправедливости (IV. 4), и, не понимая божьего промысла и суда (IV. 5), возводить поклёп на лучшие роды, вместо того чтобы признаться в непонимании (IV. 6). Не отвергнув этих мнений и практик, к теургии лучше вовсе не прикасаться; ничто из этого не может никак помочь, и всякий совершающий религиозные практики, не избавившись от чего-либо из этого, не только не достигает

[111] Наиболее общей и точной формулировкой этого является встречающаяся в III. 19 фраза «через прорицающего [бога] не действует призывающий [теург]» — с. 83 нашего издания.

[112] Ямвлих нисколько не сомневается в способности музыки вводить человека в исступление, однако отказывает таким исступлениям в статусе божественных, и уж, конечно, воздействующих на богов.

[113] *О египетских мистериях*, IV. 3. С. 105.

[114] Из этого вытекает немаловажный в практическом отношении ритуальный парадокс: жрецы должны быть вегетарианцами, а жертвы могут быть и кровавыми, о чем Ямвлих обстоятельно рассуждает в V. 2–4; и инвариант этого парадокса: жрец не должен касаться мертвого, а жертвы должен касаться (VI. 1).

богодействия, но и приносит немалое зло как себе, так и своему обществу и миру — об этом мы скажем еще отдельно.

Теперь скажем о том, что есть сопутствующая причина, но только при правильном понимании. Ничто не мешает при правильном понимании (каком именно, оставляю узнать самому читателю) говорить о гневе и умилостивлении богов (I. 13), молиться и приносить жертвы богам (I. 15), участвовать в политическом культе (V. 5), употреблять мистериальные непристойности (I. 11), заниматься птицегаданием (VI. 4), совершать ритуальные угрозы (VI. 5–7), пользоваться всевозможными религиозными символами (VII. 1–2), верить в судьбу (VIII. 7), поклоняться космическим богам (VIII. 8) — все эти вещи могут быть поняты правильно и неправильно и, соответственно, либо содействовать совершению теургии, либо напротив.

Переходим к изложению того, что и считается сопутствующими теургии причинами, и суть таково. Ямвлих исходит из мысли, что теургическая сила существует повсюду, а обряд существует лишь для людей (III. 12); значит, правильный обряд должен быть обрядом самоупраздняющимся, разрешающимся в высшие, нежели обряд, божественные, теургические формы. Таковы: практика созерцания светов (III. 4)[115], предсказания через знамения (III. 5), в том числе внутренности жертв, звезды, воздушные явления[116] и проч. (III. 16 и 17); сопутствующей причиной является, несомненно, и знание порядков высших существ, и порядка жертвоприношений, священных языков, имен — одним словом,

[115] Строго говоря, первой и базовой сопутствующей теургии причиной является душа и, особенно, способность воображения, которая воспринимает божественный свет, пробуждающий в ней пророческий дар. Этот вот способ предсказания в результате осияния души божественным светом есть в собственном смысле первое, и именно с ним связана малопонятная нам сейчас медитация на свет, о которой говорит Ямвлих.

[116] Вероятно, имеются в виду кометы, метеоры, всех видов электрические сияния, которые древние помещали в сферу, низшую звезд.

знание литургического богословия на уровне современной семинарии, о чем мы еще скажем отдельно.

Г. Совершающая благодать

Вернемся несколько назад: что же представляет собой прорицание-пророчество с положительной стороны? Ответить на этот вопрос — значит начать разговор о деле совершающей благодати.

Во-первых, как мы уже говорили, пророчество-прорицание-теургия выступает у Ямвлиха синонимом богопознания как такового, и вот о богопознании как раз и говорится, что «соприкосновение с божественным — это даже и не знание. Ибо это последнее некоторым образом отделяется (от познаваемого предмета) согласно родовому отличию. А природное знание — преимущественно перед знанием, которое познаёт иное, будучи само иным — является <...> единообразной связью, соединяющей с богами», т. е. это либо не знание вовсе, либо не субъект-объектное знание. «Стало быть, не следует соглашаться, что можно допускать [эту связь] или не допускать, ни что ее можно считать ненадежной... ни что... кто-либо вправе избирать или отвергать ее. Ведь, скорее, мы сами содержимся в ней и наполняемся ею, и мы обладаем знанием о богах уже из самого того, что мы есть»[117]. Ямвлих, по-видимому, берет у Плотина определение высшей экстатической, т. е. бытийной, формы познания и опускает ее в сферу божественного множества (нет никаких сомнений, что этот фортель не вызвал бы у Плотина ничего кроме усмешки).

Далее, мы уже видели, что богопознание осуществляется исключительно силами богов, без участия человека; значит, «при созерцании блаженных зрелищ душа получает иную жизнь, действует другим действием и в это время считает, что не является человеком, и считает правильно; и часто она, отбросив свою собственную жизнь, получает

---

[117] *О египетских мистериях*, I. 3. С. 9.

взамен наиблаженнейшую деятельность (ἐνεργειαν) богов»[118]. В другом месте он говорит об «облачении в одеяние богов (θεῶν σχῆμα)»[119]. Таким образом, эта высшая жизнь, будучи внешней всему космическому, остается почему-то внешней и душе, остается только ее «одеянием», не усваивается как-то. При этом Ямвлих настаивает на божественности происходящего с исступленными: «Если они предлагают богам-вдохновителям всю свою жизнь как колесницу или орудие, или переменяют человеческую жизнь на божественную, или проживают свою жизнь в присутствии бога, то они действуют не чувственно и не приходят в бодрствование так, как имеющие возбужденные чувства, не сами достигают будущего и не движутся так, как действующие по стремлению, а также не сознают сами себя ни как прежде, ни каким бы то ни было иным образом, вообще не обращают свой рассудок на самих себя и не предлагают какого бы то ни было собственного частного знания»[120]. Доказательством тому служат *сидхи*, иммунность к огню, железу и т. п.

Какие же виды совершающей благодати знает философ? Во-первых, Ямвлих знает тонкие сны и ясно отличает их от «дебелых»[121]; во-вторых, уже упоминавшиеся выше исступления, одержимости и вдохновения. При этом разные боги

---

[118] *О египетских мистериях*, I. 12. С. 28.

[119] Там же, IV. 2. С. 105.

[120] Там же, III. 4. С. 63.

[121] Его теория сна проста и архаична: сон есть бодрствование бестелесной души, эта душа почти полностью слита с умом: «Поскольку ум созерцает сущее, а душа заключает в себе логосы всех происходящих вещей, она, естественно, провидит будущие события, определяемые посредством предшествующих им логосов, на основании содержащей их причины». Как можно «провидеть» и при этом «на основании причины», не понимаю — это либо плохое сочинительство, либо непривычка к разговору о духовном. Так или иначе, это первая ступень.
«А еще более совершенным этого образом она предсказывает будущее тогда, когда со всем тем, от чего отделена, объединяет области жизни и умные энергии: ведь тогда она наполняется от вселенной всяким познанием, так что в наивысшей степени достигает представлений о со-

вдохновляют по-разному; различаются причастность, общение и единение с богом; касается это либо только души, либо души и тела, либо «даже живой общности»[122]. В-третьих, Ямвлих отдельно выделяет способность теургов видеть входящий в них дух[123]. Понятно, что относительно пророчества, которое есть богопознание, это низшие виды, хотя самим философом они так нигде и не называются.

Побочным следствием высшего богопознания является совершенное очищение от страстей[124]; боги «дают силу уберечься от страшных природных явлений»[125]; и поскольку чувственный космос есть темница души, то теургия это освобождение и счастье. «Обрядовый же и теургический дар счастья называется вратами к Богу — Творцу всего; и этот дар обладает силой, во-первых, к очищению души... далее,

---

вершающемся в мироздании». Это ступень вторая: здесь душа видит не «будущие события», но «совершающееся в мироздании».

«Но именно в то время, когда она соединяется с богами таковым освобожденным (от земного) действием, она приемлет саму истиннейшую полноту умозрений, от которых проистекает истинное предсказание будущего, — и здесь заложены наиподлиннейшие основания божественных сновидений. Так вот, если душа сплетет свою умную и божественную часть с высшими родами, тогда и ее сновидения станут чище, будь то относящиеся к богам, или к бестелесным самим по себе сущим, или, попросту сказать, к тому, что способствует (познанию) истины об умопостигаемых. Если же она возводит смыслы возникающих вещей к их причинам — богам, то приемлет от них силу и знание, учитывающее то, что было и что будет, простирает созерцание на всякое время, рассматривает воздействия происходящего во времени и принимает участие в его упорядочении, попечении и подобающем исправлении: излечивает больные тела, благоустраивает то, что у людей пребывает неустроенным и в беспорядке, и часто совершает открытия в искусствах и вводит справедливые и законные установления» *(О египетских мистериях*, III. 2. С. 60–61). На этой ступени к знаниям добавляется и демиургическая сила.

[122] Там же, III. 5. 64. В оригинале даются и другие определения и признаки.

[123] Там же, III. 6. С. 65.

[124] Там же, I. 12. С. 28.

[125] Там же, X. 4. С. 162.

к упражнению мышления для причастия и созерцания Блага... а вслед за тем — к единению с богами, подателями благ»[126]. Душа, в которой действует возвращающая ее на ее исконное место совершающая благодать, становится соединенной, с одной стороны, «с отдельными частями вселенной и со всеми пронизывающими их божественными силами», а с другой, это ставит ее всецело вне материи и соединяет с вечным Логосом, делает единой с Его миротворящими и спасительными энергиями»[127]. Душа при этом мыслит без представления: «никакая фантазия не возбуждается, когда в совершенстве действует разумная жизнь»[128]. И это конец пути: я в Боге, и значит — я есть. Ибо «я» — это единение с Ним[129].

4. Отдельные вопросы

А. Демоны и элементалы

Прежде чем начать обстоятельный разговор о демонах, а им посвящена у Ямвлиха целая книга его произведения, мы упомянем о не встречавшемся нам прежде роде живых существ — элементалах. Для тех, кто еще не знает значение этого чрезвычайно популярного в европейской алхимии термина, объясним: элементал — это дух стихии: гном — земли, нимфа (ундина) — воды, саламандра — огня, эльф — воздуха; имен, конечно, гораздо больше. По всей видимости, колесницу и проводника души в астральном путешествии, дух (ὄχημα) можно считать элементалом эфира. Итак, что мы находим у Ямвлиха об этих существах?

Это существа неразумные, сами за себя решать ничего не могущие, однако способные действовать по воле существа разумного (например, теурга), так что все повеления в риту-

[126] *О египетских мистериях*, X. 5. С. 163.

[127] Там же, X. 6. С. 164.

[128] Там же, X. 2. С. 161.

[129] Там же, X. 7. С. 164.

алах направлены на элементалов[130]. Этому же роду существ и угрожают в ритуалах, причем «род этот при произнесении угроз сразу же приводится в движение и смущается, поскольку, я думаю, ему по природе свойственно увлекаться видимостью, а также обольщать посредством безрассудного и изменчивого воображения»[131]. Таким образом, проступает и вторая базовая черта этого вида существ, хорошо известная нам по русалкам. Вопрос о смертности элементалов Ямвлих, к сожалению, не поднимает, хотя он имеет знаковый характер для определения сущности этого рода.

Теперь мы приступаем к учению о демонах. Самое общее определение демона состоит, по-видимому, в том, что это дух, связанный с какой-то частью вселенной (мы бы сказали: ангел-хранитель чего-то), в то время как боги и существа первой триады обращены исключительно к вселенной в целом; потому, собственно, демоны всегда суть в богах[132]. Понятно, что всё совершенно сущее имеет божественных попечителей, и ничто не мешает интересоваться какими угодно демонами. Ямвлиха интересовали в первую очередь ангелы-хранители собственно, т. е. демоны, приставленные к людям.

Личный демон понимается Ямвлихом прежде всего как предмет религиозного почитания; выясняется, что почитать его можно либо теургически (= духовно), либо посредством искусства. Почитание посредством искусства предполагает понимание демона как реальности астрологической, «схемы своего становления»[133], т. е. того, что на роду написано;

[130] Это содержание главы IV. 2. Здесь же говорится о двух вероятных причинах возможности повелевать: это либо превосходство разумного над неразумным, либо превосходство «облаченного в божественные одеяния» над низшим духом.

[131] Там же, VI. 5. С. 139

[132] Такая приблизительно картина вырисовывается при чтении текста VI. 6.

[133] Там же, IX. 3. С. 154.

оппонент Ямвлиха полагает, что, узнав свою судьбу, можно оптимизировать ее посредством искупительных жертв; нет уж, — возражает наш философ, — раз такой демон приставлен ради совершения судьбы, то к нему-то как раз за оптимизацией обращаться и не нужно. Впрочем, для Ямвлиха это совсем не главное; важно, что демон хоть и имеет астрологический аспект, но есть существо гораздо более высокое (IX. 3–5). В чем же эта высота? Прежде всего в том, что он дается не от «хозяина дома», но от вселенной в целом и от всего в ней, равно как и властвует не чем-то в нас, но нами в целом (IX. 7). Полемизируя далее с представлением о частичности демона и, как следствие, множественностью демонов, он вводит своего рода «бритву Ямвлиха», запрещающую умножать демонов.

Что же есть демон по истине? (1) Демон есть «как образец» еще прежде нисхождения души в становление; (2) всякий раз, когда душа выбирает его водителем (мы бы сказали, когда не выдерживает водительства богов), «демон тут же оказывается поблизости как исполнитель жизней души»; (3) когда возник союз и началось водительство, он «связывает ее с телом», «управляет ее жизнедеятельностью в целом», направляет жизнь в этом воплощении; (4) и о чем бы мы ни размышляли, это он подает нам основы для мышления, мы делаем то, что он влагает нам в ум, и он управляет людьми до тех пор, пока посредством священной теургии мы не поставим бога хранителем и руководителем души; в этом случае он либо уходит от нас, дондеже изнеможем, либо даже остается в услужении[134].

После сказанного становится понятным источник каждого личного демона: это «единый общий вождь мироправителей, управляющих становлением» — мы бы сказали: генисиург; более того, выясняется, что «когда личный демон оказывается рядом с каждым, он открывает и подходящее

[134] Таково содержание главы IX. 6.

себе почитание, и собственное имя, а также передает особый способ своего призывания»[135]. Далее сообщается, что нельзя путать божественные призывания с человеческими, и наши дела с демоническими, и всё опять тонет в тумане неопределенности.

Таково учение Ямвлиха о личном демоне; о других демонах Ямвлих высказывается по случаю: например, говорит, что демоны старше вещей (III. 30), что животные распределены между демонами (VI. 3), признает наличие злых демонов, искажающих пророчества (VI. 7) и т. п. — из всего этого единой картины не составляется.

Б. Проблема лжепророчества и зла

Понятно, что в системе, где пророчество-прорицание мыслилось главным путем к теургии-обожению, вопрос о лжепророчестве имел исключительное значение, как и для сегодняшних православных вопрос о прелести. С него мы и начнем.

Мы уже отчасти касались его, когда говорили о сопутствующих причинах; простейший вид теургического зла в том как раз и состоит, чтобы либо представлять несуществующее (например, то, что можно приказывать богам) за существующее, либо принимать что-то природное за божественное: например, музыкальные исступления или любовные привороты, о которых речь еще впереди. Хотя такого рода прелесть чрезвычайно многообразна, однако зло она наносит главным образом самому обольщенному и, мы бы сказали, делает его не слишком приятным для ближних, а потому сравнительно мало вредна и опасна — как в силу малоразвитости личности таким образом погрешающих, так и потому, что ничего большего, чем неправильное сочетание природных же элементов, не происходит. Настоящее зло начинается, когда в дело вступают бесы.

---

[135] *О египетских мистериях*, IX. 9. С. 159.

У Ямвлиха есть не только яснейшее понятие о бесах, но он даже понимает и указывает халдейское (= вавилонское) происхождение этого понятия: в отличие от его фантазий о египетском культе (в котором наш философ не разбирался совершенно, хотя и выдавал себя едва ли не за египетского жреца), халдеев Ямвлих — родственный им по крови, а отчасти, вероятно, и по культуре — действительно понимал, хотя и интуитивно только, ибо надежного исторического знания тогда просто не существовало. Итак, в чем состоит «слово», которое философ «некогда услышал от излагавших его халдейских пророков»?

Бесочеловеческий процесс. (1) Бесы есть «некий род обманчивой природы, принимающий все образы и изменчивый, притворяющийся богами, демонами и душами умерших». (2) И есть грешные люди, «которые и беззаконно, и бесчинно устремляются к божественным вещам, из-за вялости собственной деятельности или нехватки имеющейся у них силы не могут достичь богов или же по причине каких-то осквернений не допускаются до соединения с непорочными духами, сочетаются таким образом со злыми духами и, исполняясь от них наихудшего вдохновения, становятся дурными и нечестивыми, полными неумеренных удовольствий, целиком проникнутыми порочностью, приверженными чуждым богам нравам и, обобщая, уподобляются злым демонам, с которыми сближаются». (3) «Будучи преисполненными страстей и пороков, они, благодаря сродству, привлекают к себе злых духов и сами побуждаются ими ко всякому злу, и таким образом они вместе возрастают друг через друга, подобно некоему кругу, где начало соединяется с концом и передает одно другому равное воздаяние одинаковым образом». То есть как теургия есть процесс богочеловеческий, говорит Ямвлих, так есть и некий бесочеловеческий процесс.

Его следствия для культа и истинных теургов. Что это значит для ритуала? (4) Злые теурги, «бесчинно вторга-

ясь в священнодействия и беспутно соблазняя приступающих, иногда, как кажется, приводят к вторжению одного бога вместо другого, а иногда даже вместо богов вызывают злых демонов, которых как раз и называют противобогами (ἀντιθέους)»[136], т. е. образуются самые настоящие культы демонов — в наличии самого факта таких культов Ямвлих полностью с христианскими апологетами согласен. Что это значит для истинных теургов? (5) «Связывающиеся с обманщиками и повинными в бесчинствах демонами, конечно, начинают бороться с теургами: ведь эти последние изгоняют и совершенно ниспровергают всякого лукавого духа, целиком искореняют всякий порок и всякую страсть». Таким образом, истинный теург ведет двойную войну: и с бесами, и с лже-теургами, вступившими в бесочеловеческий процесс.

Интересно отметить тут от начала до конца «патристический» образ истинного теурга, который далее рисует нам автор. (1) «Они исполняются истиной от огня свыше». (2) «Не досаждает им никакая гордость или лесть, наслаждение испарениями или сила напора; но всё это, словно пораженное каким-то ударом молнии, без соприкосновения отступает и удаляется, не в силах приблизиться к ним». (3)

[136] Здесь же Ямвлих демонстрирует ясное понимание вопроса о самом зле, говоря, что «благо более противоположно злу, чем не-благу». Различение зла и не-блага свойственно единичным представителям античной философии, и ярчайший из них — Плотин. Однако различие это никак у Ямвлиха нигде не развернуто: везде и всюду, рассуждая о зле, он следует, опять же, за Плотином: боги и звезды и все вообще высшие существа не творят зла; другой вопрос, что частичный мир не может вместить блага. «С частями случается что-то дурное и пагубное вследствие телесных нужд, потому что оно, являясь спасительным и благим для целого и для гармонии вселенной, влечет для частей некое необходимое разрушение — или оттого, что они неспособны вынести действий целого, или, во-вторых, из-за какого-то иного сочетания и примешения их собственной немощи, или, в третьих, из-за несоразмерности частей между собой» (IV. 7. С. 109). То есть причина природного зла есть частичность.

Благодаря «единственному непорочному и священному, воистину божественному виду прорицания», который они практикуют, возникает в них «одновременно и не претыкающаяся истина в пророчествах, и совершенная добродетель в душах». (4) «А вместе с ними обеими подается теургам восхождение к умопостигаемому огню, которое, конечно же, и до́лжно полагать целью всякого прорицания и любой теургической деятельности»[137]. Легко увидеть, что данное рассуждение столь же закончено в себе и последовательно, как и предыдущее.

Возвращаемся назад — к бесам и злым теургам — в связи с изначальным вопросом о лжепророчестве. Поскольку бесы есть род, по существу обманчивый и принимающий любые чтимые образы, и поскольку «боги в пророчествах говорят только истину», то, устанавливая, что пророчество лживо, мы должны возводить ложь «к иному роду — роду демонов». При этом «следует приписывать богам и благим демонам только прекрасное и справедливое, а несправедливое и гнусное производят по природе дурные демоны». Как же получилось, можем спросить мы, что одни демоны благи, а другие злы? Ничего похожего на возгордившегося денницу со всей нравственной проблематикой этого сюжета мы у Ямвлиха не находим. Быть и добрым, и злым — в самой природе демонов: «полностью согласующееся и соответствующее самому себе и всегда тождественное самому себе подобает высшим [т. е. богам. — *Т. С.*], а противоположное, нестройное и никогда не бывающее одним и тем же наиболее свойственно демоническому раздору, для которого возникновение противоборства не представляет ничего удивительного — напротив, было бы, пожалуй, удивительнее, если бы дело обстояло не так»[138].

[137] Все цитаты здесь из: *О египетских мистериях*, III. 31. С. 100–102.

[138] Все цитаты здесь из: *О египетских мистериях*, IV. 7. С. 108.

Таким образом, мы видим, что — сравнительно с иудео-христианской — теория зла и лжепророчества у Ямвлиха отличается, во-первых, меньшей персонификацией персонажей, во-вторых, меньшей политичностью, в-третьих, меньшим накалом нравственной проблематики. Однако это только особенности; в главном его учение есть инвариант хорошего нам известного православного учения о демоническом происхождении зла, возникшего на семитической почве никак не ранее второго тысячелетия до н. э.

Теория колдовства. Чрезвычайно любопытным является то, что Ямвлих теорией этой отнюдь не довольствуется и дополняет ее теорией злодеяния, или мы бы могли сказать: теорией колдовства. Здесь лже-теург, вне всякого контакта с демонами, опираясь на всемирную симпатию и другие известные ему законы мира, причиняет зло себе и другим существам. «Если некоторые из призывающих пользуются природными или телесными силами вселенной, то дар этого действия бывает непреднамеренным и лишенным зла; однако пользующийся им обращает это дарование на противоположное и дурное. ... А оно [дарованное], согласно единой гармонии мироздания, вызывает соединение самых отдаленных его частей; и если кто-нибудь, узнав об этом, дурно попытается притянуть некоторые части вселенной к другим частям, то не они будут причиной этого, но это дерзость людей и нарушение порядка в мироздании извращают прекрасное и законное»[139]. Классическим примером такого притяжения является любовный приворот, который, не будучи связан с демонолатрией, оказывается, однако, типическим злом колдовства, т. е. тем, что происходит, по меткому слову Ямвлиха, «в результате некоего смешения без сочувствия в его частях»[140].

[139] *О египетских мистериях,* IV. 10. С. 110.

[140] Там же, IV. 11. С. 111.

Как описывает Ямвлих сам процесс? Есть жизнь вселенной: «Вселенную нужно рассматривать как единое живое существо. Его части раздроблены по местоположению, но вследствие единой природы спешно стремятся друг к другу. Всеобщее же объединяющее начало и причина смешения по самой природе влечет части к соединению друг с другом. ...стало быть, само по себе это устремление, действующее в мироздании в целом, является благом и причиной изобилия, сочетанием общения, соединения и соразмерности, вкладывая в единение нерасторжимое начало любви, удерживающее сущее и возникающее». Совсем другое дело — части. «У частей же, по причине их отдаления друг от друга и от целого и потому, что по своей собственной природе они несовершенны, недостаточны и немощны, взаимосвязь бывает со страстью; вот почему большинству из них присущи страсть и природный порыв». Ямвлих изумительно точно подмечает вырастание страстности из немощности, а немощности из частичности. И вот с этой-то природной частичностью и страстностью как раз и начинает работать колдовское искусство: «При помощи искусства части способны возбуждаться и устремляться сильнее необходимого». Это первый и базовый момент всякого колдовства: лишить часть вселенского образа, сделать так, чтобы она оказалась лишь частью, а не микрокосмом. Ну а затем уже колдовское искусство «разнообразно привлекает и отводит в разные стороны», т. е. привораживает и отвораживает, чем «приводит само по себе упорядоченное в беспорядок, красоту и соразмерность форм наполняет несоразмерностью и безобразием, а священное осуществление сочетания ради единения сводит к иному, неподобающему, общераспространенному завершению, по страсти собирающему каким-то образом различные части». Более того, «оно предоставляет от себя материю, которая непригодна для возникновения прекрасного — или не приемля прекрасного вообще, или превращая его в иное, — и смешивает многие раз-

личные природные силы, с помощью которых направляет слияния для порождения так, как хочет». Об этой «материи, непригодной для возникновения прекрасного», хотелось бы узнать больше, но трактат ничего о ней не дает[141].

Итак, имеем природное зло-несовершенство и два вида зла, связанных с человеком: одно, осуществляющееся при участии человека, а другое — им самим.

В. Учение о человеке и литургика

Учение о человеке является необходимой предпосылкой ямвлиховской теории богослужения, т. е. рассматривается не отдельно: только как то, без чего нельзя понять объясняемое. В рамках нашего трактата оно сводится к двум разделениям.

Прежде всего мы встречаемся с около-гностическим[142] делением людей на три категории; в случае Ямвлиха их следовало бы называть: физики, месики и нусики (от φύσις, μέσον, νοῦς). Таким образом, есть большинство: это те, «кто управляется природными силами... исполняет предначертания судьбы... и всегда обращает деятельное рассуждение к около-природным вещам. Немного тех, которые, обладая некоей необыкновенной силой ума, отходят от природы и обращаются к обособленному и несмешанному уму, а одновременно оказываются и выше природных сил. А некоторые (находятся) между ними, они держатся середины между природой и чистым умом...»[143]. У этого антропологического разделения имеются немалые литургические коннотации и следствия, но мы пока не касаемся их.

Второе разделение носит уже не социологический, так сказать, но психологический, если так можно выразиться,

---

[141] Все цитаты здесь из: *О египетских мистериях*, IV. 12. С. 111–112.

[142] Нужно сказать, что хотя ярче всего это рассуждение прозвучало в гностических системах, присутствует оно у подавляющего числа интеллектуалов эпохи.

[143] Там же, V. 18. С. 127.

характер. Это учение о том, что у нас две души — Ямвлих преподает его как герметичекое, но множественность душ концепт не редкий и в классической эллинской философии, стоит только вспомнить три души у Аристотеля. Итак, «у человека две души... одна — от первого умопостигаемого, причастная и силе Творца, а другая — вложенная от круговращений небес, в которую соскальзывает душа, зрящая бога; и поскольку дело поистине обстоит именно так, душа, сходящая в нас из миров (ἀπὸ τῶν κόσμων), следует за круговращениями этих миров, а присутствующая благодаря умопостигаемому, умопостигаемым образом, пребывает выше круговращения становления, и через нее происходит освобождение от судьбы и восхождение к умопостигаемым богам, и теургия, которая возвышается к нерожденному...»[144].

Литургика Ямвлиха сосредоточена в одном большом тексте (это книга V трактата *О египетских мистериях*) и очень значительном количестве малых, разбросанных по всему трактату. Мы будем сейчас работать только с большим.

Прежде всего, философ методично и полностью отвергает мірскую мотивацию жертвоприношения, и тем самым с самого начала становится на точку зрения сверх-религиозную: жертвоприношения не должны совершаться «(1) ни ради одной лишь чести, подобно тому как мы почитаем благодетелей, (2) ни ради выражения благодарности за те блага, что нам подали боги, (3) ни по причине первого урожая или в качестве воздаяния каких-либо даров, взамен которых боги подают нам более значительные дары». Почему же? А потому, что «это общеупотребительно, предназначено для людей и взято из общепринятого гражданского образа жизни, не имея никакого отношения к совершенному превосходству богов и к соблюдению их чина обособленных причин»[145]. С самого начала Ямвлих доверяет совершение

[144] *О египетских мистериях*, VIII. 6. С. 150.

[145] Там же, V. 5. С. 117.

истиной жертвы исключительно обществу избранных: просящие природных благ «языки» могут для их обретения приводить в движение природные же силы, действуя в лоне мировой симпатии, в то время как «сущность богов пребывает не в природе и в природных необходимостях, так, чтобы возбуждаться природными изменениями или силами, пронизывающими всю природу, но она определена сама по себе, помимо них, не имея с ними ничего общего ни в сущности, ни в силе, ни в чем бы то ни было ином»[146]. Так что народные культы не тождественны культу истинному ни по мотивам, ни по целям, ни по средствам, ни по самим действующим в них существам. Это отнюдь не значит, что Ямвлих собрался «сокрушать идолов», но «различать духов».

На самом деле основанием для жертвоприношения является не симпатия, но родство и дружество рождающих и рождаемых, творящих и творимых. Так что «всякий раз, когда мы, руководствуясь этим общим основанием, берем какое-нибудь животное или что-либо из произрастающего на земле, нерушимо и чисто сохраняющее замысел сотворившего, тогда через его посредство мы подобающим образом приводим в действие непорочно достигшую до него творческую причину. Поскольку же причин множество, и одни связаны с этим непосредственно, подобно демоническим, а другие стоят впереди и выше них, каковы божественные причины, а управляет ими единая наидосточтимейшая причина, **то все причины вместе приводятся в движение совершенным жертвоприношением**; каждая же получила долю сообразно своему положению и от природы приспособлена к нему. Если же какое-то жертвоприношение оказывается несовершенным, то оно бывает успешным до некоторой степени, но не в состоянии достичь большего»[147]. Логика Ямвлиха предельно ясна: низшая форма жертвоприношения

---

[146] Там же, V. 7. С. 118.

[147] Там же, V. 9. С. 119.

приводит в действие только низшие чины божественных существ, совершенное жертвоприношение — все; промежуточные формы жертв достигают чего-то, а чего-то не достигают. Вопрос состоит в том, одно ли и то же жертвуется в совершенной и низшей жертве: обстоит ли дело так, что и совершенное жертвоприношение, влагающее, что называется, молитву в уши Господа, с необходимостью имеет истоком заклание непорочного быка? В логике изучаемого нами текста ответ должен пониматься как положительный, ибо далее мы встречаемся с такой уникальной для эллинской философии вещью, как апология осуждавшегося в эллинской традиции как жестокого и бессмысленного обычая жертвенного всесожжения, известного нам в первую очередь по Ветхому Завету. «Высшие сущие бесстрастны, истребление материи огнем приятно им, они и нас делают бесстрастными; и то, что в нас, уподобляется богам, подобно тому как и огонь всё твердое и неподатливое уподобляет лучезарным и легким телам, и это возводит нас через жертвоприношение и жертвенный огонь к огню богов»[148]. Жертвенный огонь — дорога на небеса; тот, кто возжигает его, отправляется в путь. Жертва должна сжигаться полностью, ибо богам приятен не запах ее, но именно факт уничтожения (о лектистерниях Ямвлих, разумеется, ничего знать не хочет). «[Жертвенный] огонь у нас, подражая действию божественного огня, уничтожает всё материальное в жертвоприношениях, очищает огнем приносимое и освобождает от материальных оков, благодаря чистоте природы делает пригодным к общению с богами, а нас тем же самым образом освобождает от оков становления и уподобляет богам, делает достойными их дружбы и превращает нашу материальную природу в нематериальную»[149]. Особо следует обратить внимание на совершенную буквальность, телесность, архаичность этого

[148] *О египетских мистериях,* V. 11. С. 122.

[149] Там же, V. 12. С. 122.

представления — именно жертвенный огонь, а не какие-нибудь философские штудии освобождают от становления. «Согласно жреческому искусству, нужно начинать священнодействия с материальных богов, ибо иначе не свершилось бы восхождение к нематериальным»[150], а материальным богам прилично материальное же служение: «материальное — тем, кто сами материальны»[151]. Это, собственно, и есть культ: кровавых жертв или приношения плодов, или любые, вообще, жертвы, связанные с телами. И такой культ совершенно необходим как для народов, нуждающихся в телесных благах, так и для всех теургов, не достигших высшей ступени: «Если кто-либо не подаст городам и народам, не свободным от удела, связанного со становлением, и от прочно сохраняющейся связи с телами, такого способа совершения священных обрядов, то он погрешит вдвойне и не достигнет ни нематериальных благ, ни материальных: ведь он не способен воспринять первые, а связи со вторыми не предоставляет»[152]. Более того, даже теурги высших степеней не пренебрегают этим способом богослужения ради своих телесных нужд[153].

После этой преамбулы следует основной принцип ямвлиховской литургики: «Поскольку прежде пришествия богов приходят в движения все силы, которые им предшествуют, и всякий раз, когда те собираются направиться к земле, эти силы предваряют их и предшествуют им, то **не воздавший всем должного и не поприветствовавший каждого в соответствии с подобающей ему честью уходит без плода**, лишенный причастности богам, а умилостививший всех и каждому принесший угодные и, по возможности, наиболее подходящие дары всегда пребывает защищенным от опас-

[150] Там же, V. 14. С. 123.

[151] Там же.

[152] Там же, V. 15. С. 125.

[153] Там же, V. 16. С. 125–126.

ностей и не претыкается, прекрасно осуществив совершенную и цельную встречу божественного хора»[154]. Это практическая неизбежность той богословской *machina mundi*, которую философ конструировал на наших глазах. Совершенное жертвоприношение, согласно Ямвлиху, приводит в действие все божественные причины, ведет к появлению всех и всяческих благ, оно есть продолжение творения, возбуждение миротворящих сил, а потому в практическом отношении есть сложный ритуал церемониальной магии.

Исполнение такого ритуала требует немалых знаний и точности, самая малая погрешность здесь ведет к полному провалу: даже если упущено немногое, «это разоряет всё дело священнослужения»[155]. Теург, оставивший начатое, «свел всё на нет и разрушил единый всеобщий порядок; а значит, он не оказал, как мог бы счесть кто-нибудь, несовершенный прием, но полностью извратил весь священный обряд».

Положительная программа формулируется так: «многообразный способ совершения обряда при священнодействиях одно очищает, другое из сущего в нас или окрест нас совершенствует, иное приводит к соразмерности и порядку, другое освобождает от свойственного смертным заблуждения и всё приводит в согласие с совокупностью высших нас [родов]. А когда соединяются вместе божественные причины и подобные им человеческие приготовления, совершение жертвоприношения исполняет всё и доставляет великие блага».

В практическом отношении: «теургическое искусство... находя для каждого из богов, сообразно его особенности, подходящее пристанище, часто сочетает ка́мни, травы, животных, благовония и другие подобные священные предметы, совершенные и богоподобные, а затем изготовляет из

[154] *О египетских мистериях*, V. 21. С. 129–130.

[155] Там же.

всего этого всесовершенное и чистое пристанище. Ибо следует отвергать не всякую материю, но только чуждую богов, а подходящую для них нужно избирать, поскольку она может подойти для построек в честь богов и воздвижения статуй, а также, конечно, для священнодействий при жертвоприношениях»[156].

Вообще, понимание того, что и кому следует жертвовать, есть само существо жреческого искусства в понимании Ямвлиха. Обсуждению деталей этого дела посвящено у него немало замечаний; наиболее экзотическими являются: жертвование материи, приходящей от богов посредством видений[157], и жертвование «святого человека»[158] (последнее не вполне понятно). В общем, картина рисуется следующая: приносящий жертву в том или ином святилище находится под водительством бога, «называемый так от жертвоприношений, а окрест него во множестве пребывают боги и ангелы; и от него каждый из народов на земле получает по жребию некоего общего покровителя, а каждой храм — своего собственного; и руководителем жертвоприношений богам является бог, ангелам — ангел, демонам — демон, и точно так же при остальных жертвоприношениях над каждым (из них) поставлено сродное по природе [божественное существо]»[159].

Отдельно Ямвлих учит о молитве; она, конечно, у него не обособлена от жертвенного культа и не пытается заменить его в стиле «жертва Богу — дух сокрушен», но занимает в деле священнодействия весьма почетное место: «благодаря молитвословию получает силу и совершается всё действие, достигается общее завершение богослужения и сплетается

[156] Там же, V. 23. С. 132.

[157] Там же, V. 23. С. 132–133.

[158] Там же, V. 24. С. 133.

[159] Там же, V. 25. С. 133–134.

нерасторжимая священная связь с богами»[160]. Выделяется три вида молитвы: (1) соединяющий, он приводит «к соприкосновению и знакомству с божественным; (2) за ним следует вид, устанавливающий единодушное общение и вызывающий дары, ниспосылаемые от богов прежде наших слов и совершающие все действия прежде нашей мысли; (3) а наисовершеннейший ее вид запечатлевается неизреченным единением, которое всю силу получает от богов и позволяет нашей душе совершенно пребывать в них»[161]. Тройственна и приходящая от богов польза в ответ на молитвы: она «то направляет к озарению, то воздействует в общем, то совершенно наполняет огнем; то предшествует жертвоприношениям, то перемежает собой священнодействие, а другой раз оканчивает совершение жертвоприношений; и никакое обрядовое действие не происходит без молитвенных прошений»[162]. Таким образом, оказывается, что у молитвы есть три основных свойства — возвышающее, совершенствующее и исполняющее. То есть молитвы не только связывают человека с богами, но и «поддерживают даруемую богами всеобщую связь»... Такова в главном литургика Ямвлиха.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы видели, что ни в теории познания, ни в рациональной теологии Ямвлих не имеет с традицией эллинского философствования ничего общего кроме терминологии, или, говоря масштабнее, самого греческого языка; тем более это относится к беспрецедентному в эллинской теологии уче-

---

[160] *О египетских мистериях*, V. 26. С. 134.

[161] Там же, V. 26. С. 134–135.

[162] Там же.

нию о теургии. Чтобы окончательно прояснить отношение Ямвлиха к эллинству, послушаем, что сам он о нем говорит.

Начать придется издали, поскольку рассуждения о народах у Ямвлиха, как и в библейском тексте, теснейшим образом связано с языка́ми, так что народы у философа можно смело называть славянским словом язы́ки.

Итак, прежде всего, мы находим у Ямвлиха представление о священных языках и священных, возлюбленных богами народах. Ямвлих не принимает конвенциальной теории языка, будучи убежден в том, что фонема связана с называемой сущностью: «Если бы имена были установлены по соглашению, то не было бы никакой разницы, принимать одни имена или другие; но если они связаны с природой сущих, то более подходящие (имена) будут, конечно, приятнее и богам». А отсюда с необходимостью вытекает, «что и язык священных народов заслуженно предпочтен языкам прочих людей: ведь переведенные имена не сохраняют полностью тот же самый смысл...»[163]. Но что же это за священные народы, на каких языках молятся взысканные богами теурги и сам Ямвлих? «Боги открыли, что наречие священных народов, таких как ассирийцы и египтяне, целиком достойно священнодействий...»[164], при этом приоритет (а приоритет этот и временной, и аксиологический) принадлежит определенно египтянам: «Египтяне первыми получили в удел причастие богам, боги радуются, когда их призывают согласно священным законам египтян»[165].

У такого рода учений имеется всегда и другая сторона: если халдеи и египтяне суть священные народы со священными языками, то должны быть и народы профанные с языками не-священными: кто бы это мог быть? Конечно, эллины. Эллины при этом не просто что-то ущербное и

[163] Там же, VII. 5. С. 144–145.

[164] Там же, VII. 4. С. 144.

[165] Там же, VII. 5. С. 145.

обделенное, но народ, благодаря которому священное утеряло силу; эллины это источник профанности, настоящий диавол среди народов — вертлявый, обманный, пустой внутри: «Древние молитвы нужно сохранять в том же виде и точно таким же образом, словно священные неприкосновенные убежища, ничего не удаляя из них и не прибавляя к ним ничего постороннего. Ведь, пожалуй, это и стало ныне причиной того, что всё потеряло силу — и имена, и молитвы, — поскольку они никак не перестают постоянно изменяться из-за нововведений и беззакония эллинов. Ибо эллины по природе склонны к новшествам и бросаются на всё, не имея в себе никакой опоры; не храня того, что они приняли от кого-либо, но быстро отбрасывая это, они переделывают всё из-за безостановочной игры словами»[166].

Как же мог человек, обязанный эллинской философии если не всем, то почти всем, отплатить своим учителям столь черной неблагодарностью? С точки зрения Ямвлиха, эллины отнюдь не были его учителями: та теургическая премудрость, которая является высшим и главным его знанием, принесена на землю самим Гермесом, «именно ему наши предки приписывали открытия своей мудрости, надписывая именем Гермеса свои сочинения»[167].

Что же это за тексты? «Все их превосходно изложил Гермес в двадцати тысячах книг, как описано у Селевка, или в тридцати шести тысячах пятистах двадцати пяти, как рассказывает Манефон»[168]. Далее встречаем Херемона

[166] *О египетских мистериях*, VII. 5. С. 146.

[167] Там же, I. 1. С. 6. Точно так же, согласно Ямвлиху, вели себя и пифагорейцы, приписывая свои достижения Учителю (Ср.: *О жизни Пифагора и обычаях школы*, XXXI. 12. 3. В нашем издании: Т. 3. С. 131). Создание псевдо-эпиграфов, очевидно, представляется Ямвлиху чем-то вроде хорошего тона — вполне понятно, что за образец здесь берется ближневосточная словесность, где такая практика была нормой.

[168] *О египетских мистериях*, VIII. 1. С. 147.

Александрийского[169] (одного из не слишком успешных воспитателей императора Нерона), и тут же некоего пророка Витуса, который истолковал царю Аммону откровение Гермеса, «найдя начертанным иероглифическими письменами в заповедных святилищах Саиса в Египте, и передал имя бога, простирающееся через все мироздание»[170]. И в первом, и во втором случае, как только туман мифа рассеивается, мы видим имена хорошо известных создателей той ближневосточной идеологии, которую в прежних своих работах я называл «теологией сопротивления» и «пятым евангелием античного христианства» — ко временам Ямвлиха, если отсчитывать от Беросса, это сознание существовало уже около 500 лет.

Поскольку я неоднократно писал об этом феномене[171], был инициатором и редактором перевода одного из имеющих значение для вопроса памятников[172], то возвращаться еще раз к этой теме в рамках настоящей работы не вижу необходимости[173].

В смысле же отношения Ямвлиха к эллинству, полагаю, двух мнений быть не может: это был человек, чуждый эллинству и по душе, и по строю мыслей, и по конечной

[169] Там же, VIII. 4. С. 149.

[170] Там же, VIII. 5. С. 150.

[171] *Философия Порфирия сквозь призму древних культур* (в книгах: Порфирий. Сочинения, СПб., 2011; и Порфирий. Труды. Т. 2. СПб., 2019); *Что есть эллинское христианство?* (в книге: Синезий Киренский. Полное Собрание Творений. Т. 1. СПб., 2012, 2020); *Дело императора Юлиана* (в книге: Император Юлиан. Полное Собрание Творений, СПб., 2016).

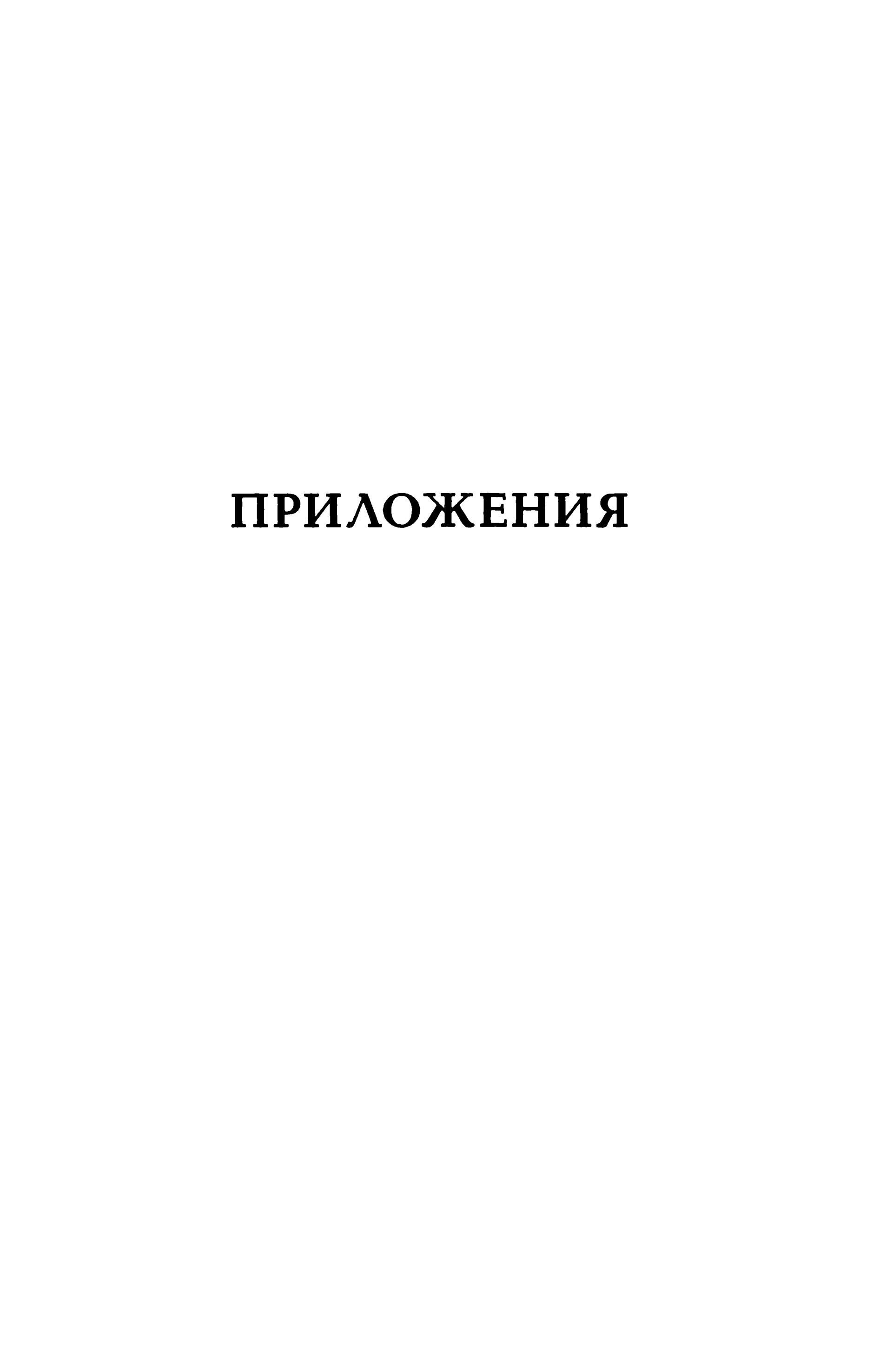
[172] *Деяния Александрийцев* (в книге: Порфирий. Труды. Т. 2, СПб., 2019.

[173] Не составило бы никакого труда найти все основные тезисы эллинистической иудейской апологетики (заменив иудейское на египетское-и-халдейское, Моисея на Гермеса и т. д.) в трактате *О жизни Пифагора и обычаях Школы*, но, думаю, об этом следует писать в отдельной работе. За пределами нашего рассмотрения остались и этико-политические идеалы философа: было бы очень хорошо свести в одном тексте всё то, что у Ямвлиха о человеке. Таким образом, нынешнее исследование является базовым, но не всеобъемлющим; есть над чем еще поработать.

системе понятий, не говоря уже о том, что придерживался эллинофобской идеологии. По существу, это уже один из византийских «отцов», использовавших античную философию исключительно как обертку, нужную для того, чтобы быть услышанным в обществе, которое еще некоторое время оставалось эллинистическим.

Т. Г. Сидаш





ПРИЛОЖЕНИЯ



Приложение 1

ЕВНАПИЙ САРДСКИЙ

ЯМВЛИХ[1]

...В эти же времена первыми среди риторов были в Афинах Павел и Андромах из Сирии. Акме Порфирия приходится на времена Галлиена, Клавдия, Тацита, Аврелиана и Проба, при которых жил и Дексипп, составивший историческую хронику [25], муж, преисполненный знаний во всех науках и сильный в логике.

После них появился знаменитейший философ Ямвлих, который происходил из знатного рода, принадлежавшего к числу самых богатых и процветающих. Его отечеством была Халкида, город, расположенный в Равнинной Сирии [26]. Став учеником Анатолия, который считался вторым после Порфирия, Ямвлих многому у него научился и достиг вершин философии. После Анатолия он пришел к Порфирию, и нет ничего, чего бы он не перенял и у Порфирия, за исключением его складности речи и силы слова. Ибо

[1] Цит. по изд.: Евнапий. О жизни философов и софистов, М., 1994.

Ямвлих не облекал свои слова приятностью и изяществом, не обладают они и ясностью и не украшены чистотой слога. Однако они не являются совершенно неясными, нет в них и речевых ошибок, но, как говорил Платон о Ксенократе, он не приносит жертвы Харитам Гермеса [27]. Поэтому он не располагает слушателя и не поощряет его к чтению, но, скорее, отвращает его от этого и терзает его слух [28]. Но поскольку Ямвлих упражнялся в справедливости, то его настолько благосклонно выслушивали боги, что учеников у него было огромное множество, и те, кто имел желание учиться, стекались к нему отовсюду. Кто был из них лучшим, сказать трудно. Ибо были там Сопатр из Сирии [29], муж способнейший как в красноречии, так и в сочинительстве, Эдесий и Евстафий из Каппадокии, из Эллады — Феодор [30] и Евфрасий, мужи высшей добродетели, и множество других, не слишком отстоящих от них по силе своего красноречия, так что даже удивительно, что он им всем был полезен. Ибо ко всем он был необыкновенно щедр. Однако некоторые ритуалы поклонения божеству Ямвлих совершал наедине с самим собой, отдельно от друзей и учеников; но большую часть времени он проводил с друзьями. [31] Питался Ямвлих умеренно, как древние, и в то время, как другие пили вино, он возлежал с ними и услаждал их беседой, наполняя их нектаром своих слов. Они же, непрерывно и беспрестанно наслаждаясь этим, постоянно докучали ему. Так, однажды ученики избрали из своей среды самых красноречивых, и те спросили Ямвлиха: «Божественнейший учитель! Почему некоторые обряды ты совершаешь наедине с собой, а не делишься с нами своей совершеннейшей мудростью? Ибо от твоих рабов нам стало известно, что, когда ты молишься, то будто бы взлетаешь над землей более чем на десять локтей [32]. Тело же твое и одежда при этом меняют свой цвет и приобретают какую-то златовидную красоту. По окончании же молитвы тело у тебя снова становится таким, как и до молитвы, и, сойдя на землю, ты начинаешь общаться

с нами». Ямвлих же на эти их слова рассмеялся, хотя и не был большим охотником до смеха [33]. Он сказал им: «Тот, кто таким образом ввел вас в заблуждение, не был лишен остроумия. Однако на самом деле все совсем не так. Впредь я ничего не буду совершать отдельно от вас». Все это было на самом деле. К пишущему же эти строки рассказ об этом случае дошел от его учителя Хрисанфия из Сард. Он был учеником Эдесия, а Эдесий был одним из первых учеников Ямвлиха, и одним из тех, кто говорил с ним тогда. Он рассказывал также, что были и явные доказательства божественности Ямвлиха, а именно следующие. Солнце подходило к пределам созвездия Льва, так что образовалась констелляция, которая называется Собака. Наступило время для жертвоприношения, которое устроили в одном из пригородных домов Ямвлиха. Когда все было лучшим образом сделано, они отправились домой, идя медленно и неторопливо. Разговор у них велся о богах, что прилично для жертвоприношения. Вдруг посреди разговора Ямвлих прервал свою мысль, словно обрубив голос, и глаза его на какое-то время неподвижно уперлись в землю [34]; затем он посмотрел на друзей и сказал им негромко: «Нам следовало бы пойти другой дорогой, потому что по этой недавно везли покойника» [35]. Сказав это, он перешел на другую дорогу, которая казалась более чистой, и с ним пошли некоторые из учеников, которые сочли достойным стыда оставлять учителя. Но большинство друзей, любители поспорить, в числе которых был и Эдесий, оставили Ямвлиха, решив выяснить, не обманывает ли он, и, подобно собакам [36], тщательно все разнюхать. Вскоре показались те, кто хоронил покойника. Эти же ученики не только не отошли от них подальше, но обратились к ним с вопросом, проходили ли они именно по этой дороге. Те же ответили: «Да, конечно». Потому что другой дороги [на кладбище] не было.

Но они были свидетелями и еще более боговидного случая. Когда, всей толпой, они стали часто досаждать ему,

говоря, что связанное с покойником происшествие — сущий пустяк, и что все произошло благодаря его превосходному обонянию, и что они хотят узнать что-нибудь другое, более великое, Ямвлих сказал им: «Это зависит не от меня; но случится, когда наступит время». Спустя некоторое время они решили отправиться в Гадары, место, где находятся сирийские горячие бани, вторые после римских, расположенных в Байах, с которыми не могут сравниться никакие другие [37]. Пришли они туда летом. Однажды, когда Ямвлих мылся, а другие мылись вместе с ним, они пристали к нему с прежней настойчивостью. Ямвлих на это улыбнулся и сказал: «Неблагочестиво просить, чтобы это показали, но ради вас все будет сделано». Среди этих теплых источников было два, по размерам меньше других, но более приятных, чем прочие. Ямвлих повелел ученикам разузнать у местных жителей, как эти источники издревле назывались. Те, выполнив поручение, сказали: «Без притворства: вот этот источник называется Эрот, а следующий за ним — Антэрот». Ямвлих же тотчас коснулся воды рукой (он как раз сидел на ограждении источника) и, произнеся короткие заклинания [38], вызвал наверх из источника мальчика. Мальчик был бел, среднего роста, волосы его были золотыми, а грудь и спина у него блестели; и вообще было похоже, что он или еще купался, или только что искупался. Друзья были потрясены, а Ямвлих сказал им: «Пойдемте к следующему источнику». И сам встал и пошел, пребывая в раздумии. Сделав [39] то же самое и у второго источника, Ямвлих вызвал другого Эрота, точь-в-точь такого же, как первый, только волосы его были темнее и при свете солнца выглядели неряшливо. Оба мальчика обвили Ямвлиха руками и прильнули к нему, словно дети к своему родному отцу. Он же отнес их обратно в их источники и, помывшись, ушел в сопровождении друзей. После этого случая толпа учеников уже ничего не проверяла, но, словно влекомая на прочном поводке, отказалась от поиска доказательств и

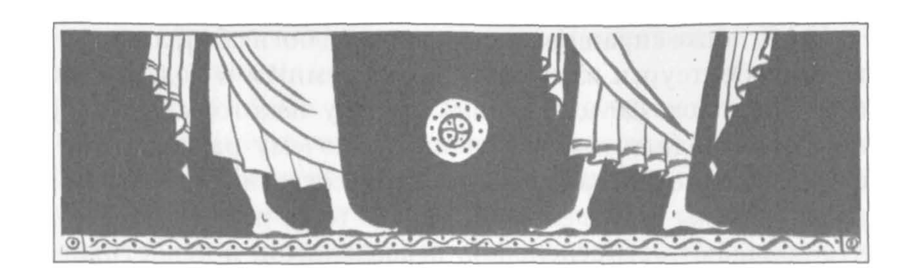
всему верила. Рассказывают также и о других случаях необычного и чудесного, но я ни об одном из них не написал, потому что считаю ненадежным и богоненавистным делом вводить в свое сочинение, которое я стремлюсь основывать на прочных и верных сведениях, искаженные и непостоянные мнения. То, что я пишу, основано на устных рассказах, идущих от очевидцев, за исключением тех случаев, где я следую мужам, которые верят не только одним фактам, но и охотно допускают возможное. Никто из учеников Ямвлиха, насколько нам известно, о нем ничего не написал. Об этом я говорю с полным основанием, поскольку и Эдесий замечает, что и сам он ничего о Ямвлихе не написал, и никто другой не отважился этого сделать.

В те же времена, что и Ямвлих, жил превосходнейший в диалектике Алипий. Телом он был крошечный, не более пигмея, но казалось, что все его видимое тело было душой и умом; так что, хотя тленное в нем и не возросло величиной, зато оно перешло в то, что более боговидно. Поэтому, как говорит великий Платон [40], что божественные тела, в отличие от земных, находятся в душах, так и об этом человеке можно было сказать, что он вошел в душу и держался более могущественного, и направлялся им. У Алипия было много учеников, но учение его заключалось в одних беседах, и ни одной книги он не опубликовал. Поэтому его ученики весьма охотно уходили к Ямвлиху, чтобы наполниться из него, словно из льющегося через край источника, постоянно выходящего за свои пределы. Судьбе было угодно, чтоб эти люди, ставшие одинаково известными, однажды встретились, или, вернее, столкнулись друг с другом, подобно звездам, и сразу же вокруг них уселась толпа зрителей, что было похоже на великий мусейон. Покуда Ямвлих выжидал, когда его спросят, вместо того, чтобы самому задавать вопросы, Алипий, вопреки ожиданиям, отказавшись от всех философских вопросов, рисуясь перед зрителями [41], спросил Ямвлиха: «Скажи мне, философ, несправедлив

[42] ли богатый или он наследник несправедливого? Да или нет? Ибо середина здесь невозможна». Ямвлиху не понравилась колкость его слов, и он ответил: «В обычае наших рассуждений, удивительнейший из мужей, обсуждать не того, кто превосходит других внешним богатством, но того, кто превосходит всех свойственной и подобающей философу добродетелью». Сказав так, Ямвлих удалился, и, как только он встал, встреча закончилась. Уйдя же и оставшись наедине с самим собой, Ямвлих поразился проницательности вопроса и часто затем встречался с Алипием наедине. Он так восхитился его основательностью и проницательностью, что, когда Алипий умер, Ямвлих написал его биографию. Автор этих строк смог ознакомиться с данным сочинением. Особенности композиции делают его темным, словно укрытым каким-то плотным облаком; но это происходит не по причине неясности в главном, а из-за того, что, хотя в биографию включено много поучительных речей Алипия, не дается ясных указаний на то, где и во время каких бесед они произносились. Книга также повествует о поездках Алипия в Рим, но не говорит о причинах этих поездок и не рассказывает о том, какое величие души он там явил. И хотя в книге говорится, что у Алипия было много учеников, но совершенно не показано, что значительного он сказал или сделал. Кажется, чудесный Ямвлих совершил здесь ту же оплошность, что и художники, которые, рисуя людей в цветущей поре, стремятся приукрасить их внешность по своему собственному желанию, разрушая тем самым всякую похожесть, в результате чего грешат как в отношении образца, так и в отношении красоты. Так и Ямвлих слишком много хвалит Алипия, специально отбирая факты, которым бы соответствовала эта похвала. Он уделяет много места описанию страданий и бед, которые выпали на долю Алипия в судах, но о причинах этих событий он не рассказывает, делая это и по политическим соображениям, что естественно, и потому, что сам не стремился к этому. Ямв-

лих перемешал все события жизни Алипия, оставив даже для зорких трудным для понимания тот факт, что он восхищался этим мужем, особенно же преклонялся перед его самообладанием и неустрашимостью в тяжелых испытаниях, а также перед проницательностью и смелостью, которую тот являл в своих речах. Алипий был родом из Александрии. И это все, что я собирался о нем рассказать. Алипий умер в Александрии в преклонном возрасте, а вскоре после него умер и Ямвлих, который оставил после себя много корней и источников философии. Автор этих строк имел счастье приобщиться к тому урожаю, который они принесли. Тогда как другие из упомянутых учеников Ямвлиха разбрелись по всей Римской империи, Эдесий решил обосноваться в Пергаме в Мисии.





ПОСЛАНИЕ К АНЕБОНУ[1]



[1.] Дружеское послание к тебе я начинаю с вопросов о богах, благих демонах и родственных им, о которых так много было сказано эллинскими философами; начала их веры (πίστις), однако, основаны по преимуществу на догадке (στοχασμός).

[2.] Итак, прежде всего, существование богов — это данность. Однако я задаюсь вопросом, каковы особенности каждого из высших родов (κρείττονα γένη), на основании которых они и разнятся между собой; каковы активные или пассивные движения и следствия, и существует ли упорядоченность по отношению к различным телам, т. е. богов — по отношению к эфирным, демонов — к воздушным, душ — к земным, и в телах ли состоит причина различия высших родов, о котором мы говорим.

---

[1] Перевод выполнен по изданию: Jamblichi *De Mysteriis liber.* Recognovit G. Parthey. Berlin, 1857. P. XXIX–XLV.

[3.] Я также спрашиваю, почему, если боги обитают только на небе, теурги взывают также к земным и подземным (χθόνιοι και υποχθόνιοι) [богам], почему некоторых [богов] называют водными и воздушными, почему разные божества находятся в разных местах и, согласно описаниям, распределены по отдельным частям тела, несмотря на то, что обладают беспредельной, неразделимой и непостижимой (ἀπερίληπτος) силой? И каким образом единятся (ἕνωση) друг с другом, если в описаниях они разделены в различные части, различаются по месту и находятся в [различных] телах?

[4.] Как же это теософы представляют богов подверженным страстям (ἐμπαθεῖς) и из-за этого изображают их с поднявшимися фаллосами и сквернословящими? А если они бесстрастны, то разве воззвания к богам не окажутся тщетными, хотя они утверждают, что могут смягчить и умилостивить гнев богов или даже удовлетворить так называемые потребности богов? Ведь бесстрастное не подвержено мольбе, не подвержено воздействию силы и не испытывает нужды. При отправляемых же для богов обрядах совершают множество действий, — [разве не потому, что] они подвержены страстям? Ведь и взывают к богам, подверженным страстям: стало быть, страстям подвержены не только демоны, но, согласно Гомеру, и боги:

...Ведь боги, и те умолимы[2].

Если же мы примем, как некоторые, что боги — это чисто умственные (νόας) понятия, а демоны — душевные сущности (ὄντα), причастные уму, то чисто умственные понятия еще более несклоняемы и несмешиваемы с чувственными. Однако молитвы чужды чистоте ума, а преподносимое [бо-

[2] *Илиада*, IX, 497 (перевод В. В. Вересаева).

гам, то есть жертва] преподносится [существам] чувственным и душевным.

[5.] Может быть, боги отличаются от демонов, тем, что последние имеют тело, а первые бестелесны? Однако если боги только бестелесны, то каким образом Солнце, Луна и все, что видимо на небе, — это боги?

[6.] И почему одни из них совершают добро, а другие — зло?

[7.] И что есть соединяющее с бестелесными богами богов [обладающих телом] в небе?

[8.] И в чем различие между демонами и видимыми, а также и невидимыми богами, ведь видимые боги соединены с невидимыми?

[9.] Чем отличается демон от героя и от души — сущностью (οὐσία), силой (δύναμις) или действием (ἐνέργεια)?

[10.] Каков признак присутствия бога, ангела, архангела, демона, некоего властелина или души? Ведь хвалить себя (περιαυτολογεῖν) и являть призрачный (εἰδωλοποιόν) образ — общо и для богов, и для демонов, и для всех высших родов. В этом отношении род богов никоим образом не лучше рода демонов.

[11.] Неведение и ложь в отношении божественного (θεία) — это кощунство и нечестие, благочестие и полезность — это научное знание (ἐπιστήμη) о богах, поскольку неведение честного и прекрасного — это тьма, а знание — свет: первое исполняет людей всяческих зол через невежество и дерзость, второе же есть причина всяческих благ.

[12.] А как достигается предвидение? Часто мы узнаем о будущем через сновидения во время сна, не пребывая при этом в напряжении благодаря разного рода движениям (поскольку тело пребывает в покое) и не сознавая так же, как мы сознаём, бодрствуя.

[13.] Многие предвидят будущее по причине воодушевления и боговдохновенности и, пребывая в состоянии бодрствования, действуют согласно ощущению, не созна-

вая своего состояния вообще или же не сознавая его так, как ранее.

[14.] Некоторые возбуждаются, слушая или флейты, или кимвалы, или тимпаны, или некую мелодию, как [участвующие в плясках] корибантов или охваченные Сабазием или Матерью богов; а другие — когда пьют воду, как жрец Кларосского бога в Колофоне, или же пребывая у входа в пещеру, как женщины, пророчествующие в Дельфах, или же вдыхая испарения от воды, как прорицательницы в Бранхидах; некоторые — наблюдая за письменами (χαρακτῆρες)[3], как те, кто наполняется от проникновения [духов]. Иные опять-таки, осознавая свои действия в других случаях, некоторые вмещают божество (θειάζουσιν) как образ воображения (φανταστικόν), одни — прибегая к содействию темноты, другие — неких напитков[4] или же магических песнопений (ἐπωδαί) и заклинаний (συστάσεις). Иные погружаются в видения с помощью воды, иные — у некоей стены, иные — под открытым небом, иные — под солнцем, иные — от чего-нибудь еще в небе. Иные же занимаются поисками грядущего по внутренностям [жертвенных животных], по [полету] птиц или благодаря искусству [наблюдения за] звездами.

[15.] Я также спрашиваю, что такое мантика и каков способ [гадания]? Ведь все прорицатели (μάντεις) говорят, что сподобились предвидения будущего через богов или демонов, тогда как другие будущего не ведают, кроме обладающих [этим знанием]. Итак, я задаюсь вопросом, до какой степени божественное снисходит до услужения людям, что некоторые не обленились и стали гадателями на муке (ἀλφιτομάντεις)?

[16.] Что же касается причин мантики, сомнительно, насколько бог, ангел, демон или иная сила выступает в [чудесных] явлениях, прорицаниях (μαντεία) или каких-либо

---

[3] Варианты: очертаниями, приметами.

[4] Например, знаменитый «кикеон» в Элевсинских мистериях.

иных священнодействиях, поскольку он призыванием привлекается вами из-за [ваших] нужд.

[17.] Не утверждает ли и не представляет ли себе это душа, а ее страсти не возбуждаются ли от слабых проблесков [воображаемого будущего], как полагают некоторые?

[18.] Возможно, нашей душой создается некий смешанный вид ипостаси и помимо божественного вдохновения?

[19.] [Возможно,] душа порождает силу воображения будущего от таких движений, а возможно [знание] приходящее от материи, получаемой от живых существ[5], существует из-за реальных сил демонов.

[20.] Ведь во время сна, не прилагая никаких усилий, нам иногда удается [перенестись] в будущее, тогда как это часто не удается при приложении усилий.

[21.] То, что страсть души — это основа (αἴτιον) прорицания, свидетельствует то, что ощущения воспринимаются от дыма жертвоприношений и взываний, а также то обстоятельство, что наиболее подходящими для этого оказываются не все люди, но более простые и молодые.

[22.] Исступление (ἔκστασις) рассудка (διάνοια) является причиной мантики; подобным образом происходит в случае мании (μανία) при душевных недугах, связанных с [душевным] отклонением (παρατροπή), телесными расстройствами, связанными с возбужденным от болезней воображением, и неустойчивыми состояниями [духа, напоминающими состояния] между трезвостью и исступлением, или же в случае когда воображение искусственно возбуждается посредством колдовства.

[23.] Природа, искусство и взаимное тяготение (συμπάθεια) отдельных частей предвещают некоторые [взаимодействия] одних частей с другими, как в некоем едином живом организме. Однако ведь и тела устроены таким образом, что одно предвещает другое. Примерами здесь может служить

[5] Вероятно, имеются в виду жертвы.

то, что [взывающие к божествам] используют камни и травы, завязывают некоторые священные узлы и развязывают их, открывают закрытое и изменяют намерения воспринимающих, так что из негодного создается значительное. Они воссоздают — и этого не следует отвергать — действенные образы, поскольку наблюдают за движением небесных тел и могут сказать, при [сочетании] каких небесных тел предсказания будут лживыми или истинными, равно как и действия (δρώμενα) будут медленными, знаменательными (ἀπαγγελτικά) или результативными, хотя никакой бог или демон не привлекается [изображениями].

[24.] Существует также некий внемлющий (ὑπήκοον)[6] род обманной природы, многообразный и многопревратный, представляющий богов, демонов и души умерших, благодаря которым всех их можно считать причастными как добру, так и злу. Род этот не может способствовать ничему воистину доброму для души и ничего не знает об этом, но причиняет зло, насмехается и зачастую чинит препятствия стремящимся к добродетели; он исполнен гордыни и радуется воскурениям и жертвоприношениям.

[25.] Обманщик устраивает нам множество западней, уготавливая [коварный] умысел.

[26.] Весьма сильно смущает меня, что просящие обращаются с лучшими, когда просят их, так, будто те хуже их; и, считая справедливым служителя, когда их просят поступать несправедливо, придерживаются этого; и хотя [боги] не внемлют молящемуся, который не очистился после любовных сношений, они незамедлительно приводят любого в противозаконную любовную связь[7].

[27.] Истолкователей божьей воли [боги] призывают к воздержанию от [поедания] одушевленных существ, чтобы они не осквернились исходящим от тел дымом, однако

---

[6] Вариант: послушный.

[7] См.: *Против христиан*, IV, 21.

сами боги, похоже, весьма неравнодушны к дыму сжигаемых при жертвоприношениях животных. А наблюдающий (ἐπόπτης) [за священнодействиями] не должен прикасаться к мертвому, хотя множество богослужений (θεαγωγίαι) предполагает наличие мертвых животных. Намного бессмысленнее то, что первый попавшийся человек возглашает угрозы для устрашения не демону, если случится, или душе умершего, но самому царю Гелиосу-Солнцу, или Селене-Луне, или какому-нибудь из небесных светил, — [и так поступает] человек, лгущий ради того, чтобы те говорили правду. А утверждения, что он поразит небо, откроет тайны Исиды, покажет сокровенное в Абидосе, остановит [священную] ладью и разбросает члены Осириса перед Тифоном, разве не позволяют нам считать чрезмерным безрассудство ничтожности того, кто угрожает тем, чего он сам и не видел и чего не может? [Разве не пугает] он столь пустым страхом и выдумками [слушателей], словно совсем несмышленых детей? А писец священных письмен Херемон пишет, что все это — сказки, рассказываемые египтянами. И такое вот рассказывают, и еще более впечатляющее.

[28.] В таких молитвах содержится рассказ, что [бог], явившись из ила, восседает в лотосе, плывет в ладье, каждый час изменяет свой облик, преобразует свои очертания согласно знаку зодиака. Так говорят обманывающие самих себя, не осознавая, что придают ему тем самым качество (πάθος) своего собственного воображения. Если же все это говорится символически, как выражение символов сил [этого бога], то нужно дать толкование этих символов. Ведь ясно, что если это подобно тому, что претерпевает Солнце при затмениях, тогда его видели бы все, кто созерцает его. И к чему ничего не означающие и варварские имена вместо имен, привычных для каждого? Ибо тот, кто слышит, видит обозначаемое, так что значение остается самодостаточным, независимо от существующего имени. Ведь бог, которого называют, не был египтянином по своему роду, а если бы

и был, то не пользовался бы египетским языком и вообще не пользовался бы человеческим языком.

[29.] Стало быть, либо все это — измышления обманщиков и некая ткань для прикрытия, созданная из наших страстей для провозглашения божественного, либо мы совершили ошибку, располагая вместо понятия божественного чем-то отличным от того, что есть в действительности.

[30.] Я также хочу узнать, что египтяне считают Первопричиной — Ум или *нечто* выше Ума, сам ли по себе Ум или вместе с чем-то еще — одним ли, многим ли; бестелесен Ум или телесен, был ли он до Творца или [пребывает] вместе с Творцом, происходит ли он от одного или от многого; предшествует ли знание материи, или же первыми были творящие тела (σωματοποιά) [сущности], и была ли материя нерожденной (ἀγέννητος) или рожденной (γεννητή).

[31.] Ведь Херемон и другие считают, что до видимого мира не было ничего, и в начале своих трудов признают существование египетских богов и [не признают] никаких других, кроме так называемых планет и [звезд,] составляющих зодиак — тех, что знаменуют деканы, гороскопы и называются сильными властелинами, чьи имена содержатся в альманахах вместе с исцелениями страстей, восходами и закатами и обозначениями грядущего.

[32.] Ибо он видел тех, кто утверждал, что Солнце — это Творец, и [знал] историю Осириса и Исиды и все священные мифы, которые касаются звезд, их фаз, затмений и закатов, возрастания и убывания луны, движения солнца, ночного и дневного полушария и реки [Нила]. И вообще египтяне истолковывают всё как природные явления и ничего [не принимают] за бестелесные и живые сущности. При этом большинство египтян утверждает, что бо́льшая часть в нас — от движения звезд; и мне неизвестно, чтобы они говорили, будто все связано нерушимыми цепями необходимости, которую называют Судьбой (Εἱμαρμένη), связав все с богами, которых считают единственными избавителями

от Судьбы (λυτῆρες της Ειμαρμένης) и почитают в святилищах изваяниями и прочими [способами].

[33.] Что же касается личного даймона (ἴδιος δαίμων), этот вопрос нуждается в обсуждении: как соотносится с ним домохозяин (οἰκοδεσπότης)?[8] Каким образом он нисходит в нас и в каком виде истечения жизни и силы? И [вообще,] существует он или нет? Возможно или невозможно обнаружить хозяина? Ведь если это возможно, то постигший форму происхождения (γένεσις) счастлив, поскольку познавший своего даймона спасается от Судьбы.

[34.] Однако же каноны составления гороскопов со дня рождения (γενεθλιαλογία) бесчисленны и непостижимы. И [достичь] знания этой математической науки невозможно, поскольку в отношении ее существует множество разногласий, а Херемон и многие другие возражают против нее.

[35.] Получение (λῆψις) же хозяина рождения (γένεσις) — или хозяев, если их более одного — непостижимо, что почти признают и [астрологи], а ведь отсюда познается божество дома (οἰκεῖος δαίμων).

[36.] Также [я желаю узнать], распоряжается ли личный даймон какой-либо из частей [нашего тела]? Ведь некоторые считают, что [в соотношении] с частями [тела] существует ряд божеств, так что [от одного зависит] здоровье, от другого — вид [тела], еще от одного — состояние [тела], а над всеми ними стоит общий покровитель.

[37.] Так что есть [отдельные] божества тела, души и ума, и одни из них добрые, а другие злые.

[38.] Также я сомневаюсь, есть ли [особое] божество у отдельной части души и счастливо ли (εὐδαίμων) [существо, делающее] ум мудрым (σοφός).

[39.] Я полагаю, что служение (θεραπεία) личному даймону происходит по-разному: одно служение — двум боже-

[8] Имеется ввиду бог астрологического дома, см. фр. 35.

ствам, другое — трем, однако все совершают [одно] общее взывание.

[40.] Я также задаюсь вопросом, есть ли какой-то сокрытый путь к счастью, установленный богами? Я задаюсь вопросом, нужно ли рассматривать человеческие мнения в божественной мантике и теургии, и не создает ли душа великое из случайного? Ведь существуют и некоторые другие методы предвидения грядущего. И возможно, что занимающиеся божественной мантикой предвидят, но не являются счастливыми, поскольку они, даже предвидя грядущее, не умеют, однако, хорошо воспользоваться этим. Я хочу, чтобы вы указали мне путь к счастью и объяснили, в чем состоит его сущность. А у вас ведется множество споров, поскольку благо не угадывается из человеческих помыслов (λογισμοί): ведь [людьми] измышляется общение (συνουσία) с лучшим (κρεῖττον), однако если подвергнуть [это общение] рассмотрению (εξένασις), то [выяснится, что] мудрость тщетно используется ими для нахождения беглеца, или для покупки поля, или ради брака, если получится, или ради торговли, и [этим] причиняется досада божественному Уму. А если не подвергать [это рассмотрению], то общающиеся (συνόντες) [с богами] говорят о прочем чистейшую правду, однако о счастье не знают ничего определенного и убедительного, но глупо занимаются изучением того, что бесполезно людям, поскольку [в нем] нет ни богов, ни благих даймонов, а есть так называемое блуждание (πλάνος), целиком человеческое изобретение и измышление смертной природы.

СОДЕРЖАНИЕ

Приложения

Ямвлих

СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ В 4 ТОМАХ

Том 4. ТОЛКОВАНИЯ

Перевод с древнегреческого *Е. В. Афонасина, Р. В. Светлова, Л. И. Щеголевой*

Составитель *Т. Г. Сидаш*

Верстка, корректура *Е. Ю. Кузьменок*

Подписано в печать 11.12.2020. Формат $60 \times 90^{1}/_{16}$.
Объем 31 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ 8643.

АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru E-mail: sales@chpd.ru
8 (496) 726-54-10